CHRISTOPHER DOMÍNGUEZ MICHAEL

PROFETAS *del* PASADO

Quince voces de la historiografía sobre México

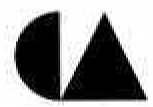
DAVID A. BRADING
CHRISTIAN DUVERGER
JOHN H. ELLIOTT
BRIAN R. HAMNETT
FRIEDRICH KATZ
ALAN KNIGHT
ENRIQUE KRAUZE
MIGUEL LEÓN-PORTILLA
RODRIGO MARTÍNEZ BARACS
EDUARDO MATOS MOCTEZUMA
JEAN MEYER
GUILHELM OLIVIER
HUGH THOMAS
GUILLERMO TOVAR DE TERESA
ERIC VAN YOUNG

Christopher Domínguez Michael

PROFETAS DEL PASADO

Quince voces de la historiografía sobre México




Este libro se publicó con el apoyo de la Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.



Coedición: Ediciones Era / Universidad Autónoma de Nuevo León
Primera edición: 2011
ISBN: 978-607-445-063-7 (Era)
ISBN: 978-607-455-777-0 (CNCA)

Calle del Trabajo 31, Tlalpan, 14269 México, D.F.
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

www.edicionesera.com.mx

A Ilán Semo

Índice

Agradecimientos

Durante 2010 se conmemoró el centenario de la Revolución mexicana y el bicentenario de la Independencia de México. Pensando en ello, Enrique Krauze y Ricardo Cayuela, director y jefe de redacción de *Letras Libres*, me invitaron a hacer, durante ese año, una entrevista mensual a algunos de los más importantes entre los historiadores que, mexicanos y extranjeros, han escrito obras decisivas sobre nuestra historia. Se trató de que la doble conmemoración de 1810 y 1910 les permitiese no sólo hablar de aquellas revoluciones sino remontarse al Virreinato y al mundo mesoamericano, lo mismo que reflexionar sobre el presente y el futuro de México y de su historiografía.

Conversé –en el orden original en que aparecieron las entrevistas en *Letras Libres*– con David A. Brading, Miguel León-Portilla, Jean Meyer, Christian Duverger, John H. Elliott, Hugh Thomas, Alan Knight, Brian R. Hamnett, Eric Van Young, Guillermo Tovar de Teresa, el finado Friedrich Katz, Eduardo Matos Moctezuma y Enrique Krauze. Algunas de estas conversaciones forman parte de la serie de televisión *La Conquista* (Clío TV), dirigida por Nicolás Echevarría. Y a *Profetas del pasado* añadí otro par de conversaciones, las sostenidas con Guilhem Olivier y Rodrigo Martínez Baracs, realizadas exclusivamente para la serie. Estas quince conversaciones fueron todas ellas revisadas y autorizadas por

los historiadores para aparecer en este libro. Todas, salvo la de Lord Thomas, que tradujo Tanya Huntington, se realizaron originalmente en español. Les doy las gracias a todos por el tiempo que me dieron y por la generosidad de sus respuestas.

Les agradezco a Enrique Krauze y a Ricardo Cayuela esa invitación, que hoy cobra una nueva forma en este libro, lo mismo que a Nicolás Echevarría y Andrea Martínez Baracs, Viviana Motta y Rocío Covarrubias (del equipo de Clío TV), Nick Calori en Londres y Diego Sedano en Los Ángeles.

CDM, Coyoacán, primavera de 2011

Prólogo

Aprendí mucho de los quince historiadores que entrevisté durante 2010 y fueron muy variadas las ideas, los argumentos y las imágenes dejadas por ellos en mí. 1521, 1810, 1821, 1910 desfilarán ante los lectores: fechas simbólicas, aniversarios redondos, números que se repiten. Entre lo más emocionante estuvo volver a ver, de la mano de ellos, ese acontecimiento histórico absoluto que fue la Conquista de México.

Los historiadores que he reunido en *Profetas del pasado* consideran perfecto, en términos historiográficos, lo ocurrido entre las primeras noticias recibidas por Moctezuma II, hacia 1510, de las circunvalaciones realizadas, allá lejos en el mar Caribe, por los extraños visitantes, hasta el desastrado regreso de Hernán Cortés de la expedición a las Hibueras en 1525. De la Conquista de México lo sabemos casi todo, a diferencia, por ejemplo, del misterio de la predicación de Jesucristo en los confines del imperio romano o de las dudas sobre si realmente Marco Polo llegó a China. A la perfección historiográfica se suma la perfección dramática: todo aquello que precede a la caída de México-Tenochtitlan está entre las mejores historias jamás narradas.

Ocurrida hace quinientos años, la Conquista de México está ricamente documentada gracias al testimonio de los conquistadores y de los frailes misioneros que los siguieron. Tenemos, además, mucho –nunca suficiente: ya se sa-

be que la historia la escriben los vencedores– de lo que Miguel León-Portilla llamó "la visión de los vencidos", pues el cristianismo fue sembrado sobre la tierra fértil de una civilización vencida pero no desaparecida. Pocos años después de la consumación de la Conquista –en un mérito que algunos historiadores le atribuyen a Cortés– había nacido sobre las ruinas del imperio azteca otro país, la Nueva España.

En *Profetas del pasado* se discute más sobre la naturaleza de la sociedad azteca que sobre el saldo de la Conquista. Es natural que así sea: las conmemoraciones del quinto centenario de aquello que –otra vez memorablemente– bautizó León-Portilla como el "encuentro de dos mundos" fueron muy distintas a las de un siglo atrás, cuando en 1892 la Europa de la Bella Época se festejaba a sí misma por haber llevado el progreso al Nuevo Mundo. En 1992, al contrario, se habló de etnocidio, de catástrofe epidemiológica, de la culpa de Occidente. De la diferencia entre la historiografía del colonialismo y la que le siguió nos habla John H. Elliott; él considera que ya estamos en otra etapa, aquella que rechaza el extremo inverso, la idealización de las sociedades precolombinas. Creo que a todos los historiadores aquí inquiridos les preocupa, hegelianamente y más allá de Hegel, una historia universal capaz de incluir, en igualdad metodológica, a las civilizaciones mesoamericanas, y entre las consecuencias de asumir esa responsabilidad está el examen de los aztecas, que no fueron una aberración histórica, pero tampoco los habitantes de un paraíso acuático.

Tras las matanzas industriales del siglo XX, casi ningún historiador evade la obligación moral de decir que todas las

guerras de conquista son abominables. Pero, entre los aquí entrevistados, nadie calificó lo ocurrido entre 1492 y la Conquista del Perú como un genocidio, si por genocidio se entiende la destrucción deliberada y sistemática de un grupo de personas tal cual lo establecieron los juristas de Núremberg. Si la justificación conceptual de las guerras de conquista suele ser ajena a un siglo como el XXI, que tiene a los derechos humanos en el centro de su filosofía moral, tampoco el sacrificio realizado por los aztecas y la gran mayoría de los pueblos mesoamericanos puede ser mencionado sólo como una característica cultural y religiosa. No se puede aplicar a una cosa el relativismo y a otra no, pues ello equivaldría a justificar los exterminios vigesímicos como fenómenos históricos e idiosincrásicos. En nombre de una moral universal, la del Evangelio, Bartolomé de las Casas denunció la destrucción de las Indias, convirtiéndose en el primer héroe moderno que el Nuevo Mundo le ofreció a la historia, tal cual lo destacan, en *Profetas del pasado,* David A. Brading y Hugh Thomas.

Cuando Cortés entró a Tenochtitlan en 1519, el sacrificio consumía de manera periódica (y creciente) miles y miles de seres humanos. Era el motor, como lo subrayan Christian Duverger, Guilhem Olivier y Rodrigo Martínez Baracs, de un Estado belicoso y militarista que aterraba a sus súbditos, a sus aliados y a sus enemigos. Esa práctica compartida según lo prueban los descubrimientos arqueológicos más recientes, por los mayas y los teotihuacanos, antaño exaltados como pueblos de pacíficos astrólogos– se explicaba por la economía religiosa que hacía de la sangre el alimento indispensable de los dioses, como lo explicó Duverger en *La*

flor letal (1983) y lo confirmó en nuestra conversación. La hipótesis calórica de Michael Harner, que haría del azteca un reino caníbal, dispensador de proteína animal para sus súbditos, a Olivier le parece absurda, mientras que Martínez Baracs pide no descartarla del todo.

Quienes proyectaron –siguiendo la tradición de Ángel María Garibay K.– la cultura náhuatl como un tipo autóctono de humanismo clásico han retrocedido entre los historiadores, si es que opiniones como las de Duverger, Elliott, Thomas, Olivier y Martínez Baracs representan el ánimo general. Es notoria la influencia –más visible, como es obvio, entre los franceses– de una visión posestructuralista, "antihumanista", de Mesoamérica, en que Georges Bataille y Claude Lévi-Strauss imperan sobre el padre Garibay y León-Portilla: la guerra permanente, el sacrificio, el militarismo configurarían sociedades cuyo arte deslumbra a todos, sin excepción. Creería yo que la visión de José Clemente Orozco ha opacado un tanto la de Diego Rivera, recordando el contraste que Octavio Paz hiciera entre la ritualidad de la muerte azteca, asociada al asesinato anónimo de la guerra moderna, en el primero, y a la sensualidad, el colorido, tan emocionante, en el segundo.

Propongo a los lectores, sólo en mi papel de moderador entre eruditos, algunas consecuencias que atisbé de los efectos del llamado "giro lingüístico" del posestructuralismo sobre la historia mesoamericana. Debo confesar –antes– que lo que en literatura suelo ver con desconfianza y hasta desdén –las teorías derivadas del estructuralismo– en historia me pareció refrescante, lo cual acaso refleja que no soy tan decimonónico como quisiera, o que las ortodoxias per-

sonales se tambalean cuando excursionamos en tierras, aunque vecinas, no del todo propias.

A lo largo de *Profetas del pasado*, Duverger y después de él Olivier y Martínez Baracs, influidos por el *Montezuma, ou l'Apogée et la chute de l'empire Azthèque* (1994) de Michel Graulich, consideran con mayor frialdad la reacción de Moctezuma[1] y su corte frente a los invasores. Para todos ellos (y para Elliott y Eduardo Matos Moctezuma) han quedado desacreditados los celebérrimos presagios que habrían atormentado al emperador azteca predisponiéndolo a creer que Cortés era Quetzalcóatl o un enviado de éste. Esta secularización le quita al drama una parte de su trasfondo metafísico y lo convierte, en esencia, en una derrota militar y tecnológica, cuya principal causa, empero, fue la hábil alianza que tejió el conquistador con los enemigos de los aztecas camino de Tenochtitlan.

La sociedad azteca, subrayada su crueldad, aparece como una máquina de guerra porque vendió cara su derrota, contrastando la imagen doliente que dejaba la narración que va del emperador supersticioso a la leyenda numantina emanada de Cuauhtémoc en el sitio de Tenochtitlan. Y si a ello le agregamos la polémica nahuatlización de todo el horizonte mesoamericano propuesta por Duverger, los nahuas aparecen como el pueblo hegemónico desde mucho antes de la Conquista. Y así, los aztecas dejan de ser un *accident de parcours* en la crónica multicultural, herodotiana, de Mésoa-

[1] Hemos respetado la decisión de cada uno de los historiadores de llamar Moctezuma o Motecuhzoma al emperador. Igualmente, algunos se refieren a los aztecas como mexicas y viceversa. En otras ocasiones hablan, más en general, de nahuas.

mérica, para quedar en su síntesis más extrema y acabada. Todo ello nos presenta la aztecolatría del nacionalismo mexicano –mostrada por Paz en *Posdata* (1969) al examinar el Museo Nacional de Antropología y aquí recordada por Matos Moctezuma– paradójicamente más fortalecida de lo que estaba cuando imperaban visiones menos belicistas, como la de León-Portilla, quien debe decirse, sigue siendo el gran humanista romántico que el México antiguo pedía a gritos desde el siglo XIX.

Quedan en la escena Moctezuma, Cortés, la Malinche. Quizá ya no están presentes como cuando Orozco se asombraba, en su *Autobiografía* (1945), de que se hablara de ellos como si el incendio del Gran Teocalli no hubiera sido a principios del siglo XVI. Pero nos siguen intrigando. "Nunca sabremos qué pensaba Moctezuma", concluye Elliott. Pocos se atreven a llamarlo cobarde o imbécil, como lo hiciera Manuel Orozco y Berra, uno de nuestros historiadores decimonónicos, y la estampa del rey atado de manos por los presagios, insisto, ha pasado de moda.

En la Malinche se subraya algo que fascinó al XX, siglo de lingüistas: su papel como una traductora que a los ojos de los indígenas (y de los españoles, debe agregarse) compartía inverosímilmente el poder con Cortés. Casi todos la absuelven del cargo, difícilmente sustentable, de traición. Thomas, en cambio, sigue pensando que más allá de las circunstancias atenuantes, no podemos olvidar que traidora lo fue, para los aztecas. No le había yo dado importancia a la insistencia de Thomas hasta que no di, por casualidad, con el recuento hecho por Marcelino Menéndez Pelayo de los primeros poemas novohispanos. Éstos, criollos orgullo-

sos del imperio azteca, maldicen a la Malinche desde fines del siglo XVI, mucho antes de que la anatemizara el patriotismo mexicano. La herida es más vieja y la marca, imborrable.

Y tal como se lo comenté a varios de los historiadores, el cambio más notable, quizá, en el último medio siglo de la historiografía mexicana es otra absolución, la de Cortés, sobre todo tras el *Hernán Cortés* (1990), de José Luis Martínez. Con su proverbial prudencia, Martínez sugería que Cortés es el fundador de México, con estatuas o sin ellas, lo que para Duverger quiere decir algo aún más preciso. Autor de una biografía cortesiana prologada por Martínez en 2005, Duverger afirma que Cortés se habría concebido a sí mismo como el continuador del imperio de Moctezuma, su heredero. Esa responsabilidad del conquistador –a quien Guillermo Tovar de Teresa prefiere definir como un condotiero– lo transformará, concluye Duverger, en el primer coleccionista y museógrafo de esa "escritura completa" que es el arte prehispánico. Del bandido denunciado por Schiller, del verdoso sifilítico pintado por Rivera ya nadie se acuerda, al grado que –despojada de la palabrería hispanófila– la escandalosa reivindicación de Cortés que hiciera José Vasconcelos en el medio siglo está más acorde con lo dicho actualmente por los historiadores que el furor aztequista que en aquella época sahumaba una Eulalia Guzmán, la descubridora de los falsos huesos de Cuauhtémoc. El gusto por la estatuaria es uno de los pocos que no nos heredaron ni los neoclásicos ni los románticos, de tal forma que es improbable que a algún historiador le interese festejar la ocurrencia venidera de inmortalizar en bronce a Cortés en alguna plaza mexicana. Quizá el "nuevo" Cortés se exprese

mejor sin expresarse, en esa ausencia de retratos que él, imitando a Moctezuma, quiso como posteridad, según, otra vez, Duverger.

El eco de la vieja disputa entre hispanistas y aztequistas podría escucharse al contrastar, en *Profetas del pasado*, las opiniones de León-Portilla con las de Tovar de Teresa. Éste último dice que no hubo ni "filosofía" ni "poesía" náhuatl: pasan por tales las glosas y recreaciones castellanizadas y alfabetizadas en los grandes siglos de la Colonia, que él ama y custodia. No puede haber filosofía, ni siquiera escolástica, agregaba el combativo "europeísta" Edmundo O'Gorman, donde no había noción alguna de crítica. León-Portilla, en cambio, extiende la vida de aquellas literaturas hasta nuestros días y las ha buscado entre los indios actuales de México, su preocupación más viva. En ellos encuentra a los herederos de un peculiar estilo de pensar y a los dueños de una concepción íntegra del mundo.

Yo no agudizaría demasiado el oído para escuchar ese eco. León-Portilla, quien dice que el mexicano que odia a España se odia a sí mismo, es el heredero de los franciscanos y de Las Casas, no del príncipe-poeta Nezahualcóyotl. Un Cortés aztequizado es también un homenaje a lo mestizo: el apestado maestro de Duverger, Jacques Soustelle, le dijo en una entrevista a V. S. Naipaul que soñó su Argelia francesa al recordar el triunfo del mestizaje en el México de los años treinta. Para morigerar estas gravedades, recomiendo la entrevista con Matos Moctezuma, el arqueólogo a quien le tocó operar el centro de la ciudad de México para descubrir la herida del Templo Mayor, sin borrar el rostro de la cuadrícula colonial.

La Nueva España duró tres siglos de historia y estos deben contabilizarse, sugiere Tovar de Teresa, mediante una cuenta larga. Lo dice quien ha sido el principal guardián de la memoria novohispana y de su patrimonio artístico y arquitectónico. Lo sostienen también Brading y Elliott, convencidos de que la historia novohispana es historia mundial y debe estudiarse dividida en periodos distintos, vivos, contrastantes. Alan Knight incluso cree que la disección del Estado en México puede llevarse a cabo distinguiendo dos morfologías originarias, la de los Habsburgo y la de los Borbones, la fuerte y la débil.

De las visiones panorámicas sobre el tiempo novohispano, la de Elliott, atlántica, compara exhaustivamente la Conquista española de México con la ocurrida un siglo después en América del Norte, buscando a quienes, allá, jugaron papeles equivalentes a los de Cortés y Las Casas en la Nueva España. Historiador con alma de geógrafo, Elliott extiende, en *Imperios del mundo atlántico* (2006), los confines de Mesoamérica hacia el norte, y coloca frente al imperio español al primer imperio inglés. Este último, al quebrarse en 1776, paradójicamente no se disgregó, y a Estados Unidos el pluralismo religioso protestante le dio una formidable energía moderna. Con todo, Elliott voltea las cosas: la independencia de la América hispánica se retrasó hasta 1821 debido a la fuerza y no a la debilidad del imperio español, que necesitó de un golpe en la metrópoli, las invasiones francesas, para perder su periferia.

Brading, católico descendiente de irlandeses, prefiere otro meridiano: el de la gran civilización barroca que se extendía, bajo los Austrias, desde las islas Filipinas hasta Sici-

lia y Praga. Para Brading, en *Orbe indiano* (1991), México y Lima se convirtieron, de inmediato, en sedes de una gran literatura mestiza, escrita en español: la de la "historia de historias" redactada por Jerónimo de Mendieta, por Motolinía, por Juan de Torquemada, en la Nueva España, junto a las creaciones superiores, en el Perú, del inca Guamán Poma, Antonio de la Calancha o Garcilaso de la Vega.

Mientras que en Brading se percibe la melancolía por el fin de la ilusión barroca, prolongada hasta la Independencia de México en una figura como la de fray Servando Teresa de Mier, a Elliott le ha parecido imprescindible darle una explicación estrictamente histórica al fin del imperio español. No se acabó éste debido a ninguna razón ontológica, dice: murió de cansancio, debilitado por exceso de historia. Despoja Elliott a España de esa "atmósfera de hospital" denunciada por Miguel de Unamuno y cuyo tufo se volvió irrespirable en 1898. Quitarle a España, la vieja potencia europea, el privilegio neurótico de su excepcionalismo y distanciarse, como lo hace Elliott, de la querella de sus historiadores sobre a qué se debió la "excepción", tiene efectos directos sobre la plena "occidentalización" de toda la historiografía americana. Por ello Elliott insiste tanto en el comparatismo: el mundo atlántico estuvo dominado por dos imperios cuyas fases de cénit y caída fueron distintas sin remedio. Impuesta a España la renuncia a sus problemas de identidad como la clave de su decadencia imperial, sería difícil seguir recurriendo a lo idiosincrásico como explicación de 1810 o de 1910. En ello concuerdan todos los historiadores con los que hablé y no siempre me convencen. Lo

idiosincrásico no es la esencia, desde luego, pero es un perfume que a veces echo de menos.

"¿Llegaron tarde o temprano las independencias en América Latina?", le pregunté a Elliott. La jiribilla de la pregunta, la eterna pregunta latinoamericana, es por qué ellos acabaron por ser los modernos y no nosotros, tomando en cuenta la travesura del trueque de atributos. Elliott se remite a la vieja evidencia: la diferencia la hizo la lectura de la Biblia, el pluralismo religioso protestante que, todavía en el siglo XVII, distaba de ser "lo moderno". Lo confirma Eric Van Young al recordar que en 1810 la tasa de alfabetización en las ciudades novohispanas era de 10 por ciento mientras que cuarenta años atrás, cuando la revuelta de las trece colonias en Norteamérica, los súbditos que leían y escribían rondaban el 90 por ciento.

Hace mucho que dejó de sostenerse la idea de que la Independencia de México formó parte de la cadena ilustrada de revoluciones, de los Estados Unidos en 1776 y de Francia en 1789. Reconocido el cura Hidalgo como un afrancesado pero del siglo XVII, más afín a Racine que a Voltaire (lo subrayó Enrique Krauze en *Siglo de caudillos*, de 1994), la Independencia quedaba marcada más por la contrarrevolución que por la revolución, como un movimiento conservador emparentado con la guerra española de 1808 contra el invasor impío, espasmo ajeno a la modernidad canónica, en el cual la Nueva España terminaba sus días defendiendo, en el fatídico carisma de Fernando VII y en el legendario Santo Oficio, sus cadenas.

Esa imagen, como la contraria que presentaba a los insurgentes como unos inverosímiles ilustrados, tiene algo de

caricatura, y una pieza esencial en ella no embona: la historia del liberalismo hispanoamericano, que pese a sentirse despreciado por la Constitución de Cádiz de 1812, se batió por ella en América. Van Young habla de que en el modelo atlántico de revolución podría acomodarse el México insurgente de otra manera y Brian R. Hamnett, el autor de *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú* (1978), un historiador más cercano a Macaulay que a Michel de Certeau, insiste en la complejidad política de la España que iba a dividirse ante la invasión napoleónica.

Pero si se puede discutir el temperamento político de las élites novohispanas en 1808, en 1810, en 1821 y el grado de su apertura a las nuevas ideas (las políticas y también las comerciales), tras *La otra rebelión* (2001), la gran obra de Van Young, queda poco que decir sobre lo ocurrido en el mar rural e indígena de los últimos días de la Nueva España. Poquísimos entre los campesinos insurgentes, según los muchos casos estudiados por Van Young, tenían idea de lo que ocurría en España o de quién era Napoleón, y les bastaba con creer las leyendas sobre el rapto del rey Fernando, a quien los más crédulos soñaban escondido en algún lugar de México. Aquellos rebeldes eran primitivos pero conservadores y se levantaron para defender a sus comunidades tradicionales de una agresiva ola modernizadora iniciada, medio siglo atrás, por las reformas borbónicas (bien estudiadas por Hamnett). Nada sabían de la Constitución de Cádiz, de la autonomía o de la independencia, contra los mitos del México profundo, fueron escasamente respaldados por sus curas de pueblo (de tal modo que Hidalgo y Morelos serían la excepción y no la regla) y, asombrosamente, para los tér-

minos en que fue diseñada la historiografía marxista, su revuelta rural no fue agraria, es decir, careció de demandas relacionadas con la propiedad de la tierra. Nos vamos acercando a 1910: para Friedrich Katz, la guerra campesina revolucionaria, tal cual la estudió en Engels, es el mecanismo que pone en marcha toda la historia mexicana.

Más allá de la Nueva España, el ciclo de la revolución y de la contrarrevolución adquiere, lo dicen Van Young y Hamnett, un perfil más ilustrado y republicano: ciudades abiertas al mar como Caracas, Lima (pese a la fidelidad peruana a la monarquía) o Buenos Aires fueron propicias para héroes más clásicos, como Miranda, Bolívar o San Martín, que la ciudad de México o Cuzco. Los independentistas novohispanos (y aquí me refugio en el tópico de lo intrahistórico) parecen estar siempre más cerca de la vida mesoamericana y del mundo barroco que del hemisferio noratlántico, sus revoluciones y sus declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano. En ningún otro sitio el imperio español se aferró tanto a su pasado como en México, y aquí cobra sentido la malévola observación de Martínez Baracs de que acaso nuestra única y verdadera revolución haya sido la Conquista.

La gran rebelión de 1810-1821 aparece, para quien lea a Van Young, como una furiosa explosión fratricida y nihilista. La presentación de ese caos reptante le valió la crítica de Knight en 2004, quien recuerda como nefasto el precedente de cómo los historiadores "posmodernos" han desprovisto de sentido, para empezar, a la Revolución francesa, convirtiéndola en una secuencia apenas cronológica de episodios culturales inconexos. Sin coincidir con el extremo afrance-

samiento de la Revolución mexicana de 1910, antecedida, según François-Xavier Guerra, de un *Ancien Régime*, Knight llama a conservar el sentido progresivo de las revoluciones mexicanas, a las cuales considera agraristas y democráticas, capaces de renovar, en grados divergentes de debilidad o de fuerza, el Estado. Que la Revolución mexicana haya sido, según Knight, una lucha hobbesiana por el poder, no la vuelve incomprensible, ni el conservadurismo nostálgico de los zapatistas –la influyente paradoja propuesta por John Womack, Jr.– los descalifica como revolucionarios.

Llegamos así a uno de los temas que más discutieron, a lo largo de las conversaciones, los historiadores: el de la naturaleza de la revolución en México. Al entrelazar 1810 y 1910, parecerían figurarse dos campos. Uno, en el cual estarían señaladamente Van Young y Jean Meyer, considera que las revoluciones mexicanas han sido catastróficas explosiones de locura colectiva en que han sido el crimen, la inocencia o la desesperación los principales protagonistas de una historia en la cual el poder de las élites, nuevas o viejas, sólo termina por fortalecerse, a veces criminalmente. Menos moralista Van Young que el católico Meyer, habiendo sido ambos estudiantes en los años duros del estructuralismo en París o en Los Ángeles, ni uno ni otro le encuentran sentido positivo (en el sentido de *l'accélération de l'histoire*) a las revoluciones ni creen que las masas tengan ninguna autoconciencia de su misión.

Contra ellos estaría Knight –en tanto autor de *La Revolución mexicana* (1996) y como crítico de Van Young–, recuperando el legado de Frank Tannenbaum al asumir que la de 1910 fue una revolución agraria, nacional y popular. La he-

terodoxia de Knight tocaría más al Estado que a la Revolución: el Estado parido por la Revolución mexicana en los años veinte fue débil, se fortaleció durante el cardenismo y desde entonces ha sido antes un espantapájaros ideológico (o un Leviatán de papel, según Knight) que ese poderoso Estado semicorporativista, al cual nos enseñaron a temer y a respetar a varias generaciones de mexicanos. Si Knight admite su distancia del marxismo, Katz no necesita hacerlo, y se debe al historiador de origen austriaco aclarar el sentido de la comparación: el Estado posrevolucionario, en México, autoritario y represivo, nada tuvo que ver, ni en su naturaleza ni en sus intenciones, con el fascismo (que inspiró al general Calles según nos recuerda Meyer) ni con el comunismo, con el cual apologistas y detractores quisieron emparentarlo. Katz, cuya simpatía por la Revolución mexicana –y su herencia estatal– es tan manifiesta como la de Tovar de Teresa, la exculpa del gran pecado del siglo XX, el terror ideológico. Como lo hiciera, por cierto, muchos años atrás Paz, sin obtener la aprobación de una izquierda que negaba o relativizaba ese terror.

Pero sigamos con la Revolución de 1910. Impera cierta confusión periodística entre un par de asuntos diferentes. Una cosa es repudiar el carácter sangriento, destructivo de las revoluciones y rechazarlas como soluciones sociales admisibles en el futuro, como lo hacen Brading, Meyer o Krauze, y otra es negar que éstas hayan ocurrido, reduciéndolas a fantasmagorías ideológicas "inventadas" para engañar a la población. Desde hace mucho se sabe que fueron los años del presidente Cárdenas aquellos en que quedó configurada la famosa Ideología de la Revolución mexica-

na, con toda su estatolatría mítica y mitomaníaca. Pero de ello a decir que la Revolución mexicana no existió, hay la distancia entre la seriedad de las obras de los historiadores aquí reunidos y la pirotecnia conmemorativa que rodeó a las fiestas del año 2010.

La conversación con Meyer, siguiendo ese rumbo, fue ejemplar: comparada con las antaño idolatradas revoluciones rusa, china y cubana, la mexicana quedada, por haberse interrumpido su deseada transformación, en alguna clase de socialismo autorizado por los leninistas, remitida al purgatorio de las "revoluciones democrático-burguesas". Meyer asume que su escepticismo ante la Revolución mexicana al principio fue de ese tipo doctrinario para transformarse después en una decepción de orden moral y espiritual. Para que ello ocurriera, Meyer hubo de convertirse en el historiador de la Cristiada, el sangriento episodio histórico que había sido condenado por la Ideología de la Revolución mexicana al infierno de la contrarrevolución. Y quien lea *La Cristiada* (1973-1975) localizará el momento histórico en que México estuvo más cerca, bajo el viejo manto de la guerra de religión, del terror ideológico.

Discípulo, como Meyer, de Luis González y González, Krauze forma parte de un grupo de historiadores para quienes fue moralmente indispensable acompañar la crítica política al autoritarismo encarnado en el Partido Revolucionario Institucional (PRI) con la reconstrucción del desastre humano que fue la Revolución mexicana para los "revolucionados". Sin embargo, yo ubicaría a Krauze entre quienes, como Knight, asumen el sentido progresivo de los cataclismos históricos. De la *Biografía del poder* (1987) se desprende –como

de Daniel Cosío Villegas, otro de los maestros de Krauze– que la historia debe de ser, moralmente, la hazaña de la libertad, y esa aspiración liberal le impide adoptar el nihilismo metodológico de Van Young o el pesimismo, un tanto agustiniano, de ese historiador de la libertad religiosa que es Meyer.

Krauze, además, es un biógrafo de caudillos y presidentes: sería rarísimo que lo fuera sin creer en que los hombres son seres morales dotados de libre albedrío. Forzando la comparación, ése no sería el caso de Katz, cuyo *Pancho Villa* (1998) no deja de ser una biografía forjada en un discreto pero en el fondo intransigente determinismo histórico. Villa fue, para Katz, aquello que la historia social le permitió ser: un vaquero fronterizo, cautivo en las redes tejidas por su origen. Me dijo mucho Katz cuando se refirió con admiración a las novelas napoleónicas firmadas por Erckmann-Chatrian, un par de folletinistas del XIX, para quienes sólo Napoleón pudo escapar a la fatalidad de su nacimiento. A Katz y a Knight les sorprende, finalmente, la legitimidad que conservan, en las calles, en las plazas y en los corazones de los hombres de a pie, los héroes mexicanos: a nadie se le ocurriría derribir una estatua de Zapata, de Obregón, del cura Hidalgo.

Finalmente, un erudito con fama de colonialista acérrimo, como lo es Tovar de Teresa, considera equivalentes en su esplendor el Virreinato y el régimen de la Revolución mexicana, lo cual habla de la coherencia –antijacobina más que conservadora– del autor de *Crónica de un patrimonio perdido* (1991). Ello nos llevaría a la comparación diacrónica que Hamnett preferiría no hacer, pero hace, entre 1810

y 1910. Ambos momentos –a nadie le interesó hilarlos mediante la vieja obsesión marxista de un ciclo revolucionario– ocurren en tiempos de penuria económica y son protagonizados por masas campesinas ajenas al liberalismo, real o supuesto, de sus élites. Esa naturaleza conservadora, destacada por Womack en el zapatismo, la extiende Van Young a la gran rebelión de 1810-1821 y de ella duda Knight, para quien la revolución –fuerza y movimiento– no es energía desperdiciada.

Imperaron dos grandes diferencias, según Van Young: un siglo después de la Independencia el país había dejado de ser mayoritariamente indígena y en 1910 Estados Unidos, la nueva potencia mundial, ejerce una presión decisiva, inédita, sobre México. Y ello nos lleva al primer gran libro de Katz: *La guerra secreta en México* (1982). A ambos alumbramientos los une una paradoja que se desprende de comparar las conclusiones de Hamnett con las de Knight: ambos cataclismos parieron gobiernos breves y Estados débiles. Es cosa de ver el fugaz y patibulario destino de Agustín de Iturbide y de Venustiano Carranza.

De la discusión sobre la naturaleza de las revoluciones, yo mismo no saqué conclusiones terminantes. Antes de conversar con Meyer y con Van Young, yo tendía a compartir ese horror conceptual por la idea revolucionaria, "la orgía negra de un corazón herido", como la llamó el joven Chateaubriand en su ensayo sobre la Revolución francesa. Pero creer, como ciudadanos, del todo indeseable la revolución, tal cual la postularon los jacobinos y los bolcheviques no implica desposeer al fenómeno revolucionario de su lógica política, de su fatalidad histórica. Como lector de historia y

eventualmente como historiador, me enseñan más un Knight y un Katz, aunque la crítica moral más cercana a mi corazón se sostenga en moralistas (en el sentido que le daba el Gran Siglo francés a la palabra) como Meyer y Krauze.

Termino esta serie de paralelos con Hamnett y Krauze, quienes dicen que es ardua la tarea de comprender 1810 más 1910 sin considerar a la Reforma y a Juárez como aquello que le otorga a nuestra historia su sentido de totalidad. En *Profetas del pasado*, que no es más que un libro de entrevistas, faltaron las preguntas dedicadas expresamente a la Reforma, y ello se debe a que los ejes estaban, en el principio, en la Conquista y, después, en las revoluciones conmemoradas en 2010. Queda pendiente esa tarea.

El horror del siglo XX por la sangre castiga la memoria de los aztecas y disculpa la intemperancia del Estado posrevolucionario porque no le impuso a la sociedad un régimen de terror. Ésta sería una de mis observaciones al releer las entrevistas y prologarlas. A Katz, testigo del nazismo y del comunismo, la Revolución mexicana, en su declive o conclusión cardenista, lo llenaba de admiración por su desenlace pacífico y hasta piadoso. En esta última calificación estaría de acuerdo Meyer, ligado no a la URSS, como lo estuvo Katz, sino a la Rusia de la fe ortodoxa. En fin, Meyer, el "revisionista" de la Revolución mexicana que admiró y escandalizó sucesivamente a su maestro Cosío Villegas, asume que el desprecio del general Cárdenas por la sangre en mucho ayudó a apagar el fuego de la Cristiada. El biógrafo Krauze, a su vez, no encuentra al mal absoluto en ninguno de los héroes mexicanos, de la Independencia, de la Reforma, de la Revolución y el México posrevolucionario, a los que ha

estudiado con detalle y con amplitud panorámica. Pareciera que en un año tan violento como 2010 la violenta historia mexicana les exige a los historiadores el contraste con el genio creativo de las revoluciones y la presencia de sus organizaciones estatales (de la Reforma, del Porfiriato, del Priato) como leviatanes civilizadores.

Creo que todos los autores entrevistados en *Profetas del pasado* asentirían ante la observación de R. G. Collingwood de que los historiadores no están para regañar a los muertos. Pero ¡qué difícil es no reñirlos para un historiador, erigido, lo quiera o no, en profeta del pasado! Rehusarse a juzgarlos y a reprenderlos requiere de un entrenamiento contranatura que el buen historiador, supongo, debe aprender a dominar. El sobrio Hamnett no admitió que el emperador Iturbide pudiese ser amnistiado por su insensata aventura y Tovar de Teresa no perdona a los liberales de la Reforma que arrasaron la ciudad colonial con un celo en el cual los mexicanos posteriores hemos resultado ser alumnos aventajadísimos. Ya nadie repite aquello de que la historia es maestra de la vida. Pero ni el más aséptico de los historiadores hace su trabajo sin soñar que llegará el día en que la vida sea buena alumna de la historia.

El título del libro se lo robé a Jules Barbey d'Aurevilly, autor de *Les prophètes du passé* (1851), un ensayo histórico sobre los hoy bien ponderados "contrailustrados" y entonces apestadísimos enemigos de la Revolución francesa y de su herencia moderna. Estoy lejos de compartir el tradicionalismo ultramontano de aquel dandi y glorioso escritor, pero me encantó su idea de que frente al visionario sulfuroso, el diseñador de utopías ávido de imponerlas, de-

be prevalecer el historiador como profeta, como quien le otorga al pasado su sentido religioso y lo restaura. Ni dogmática ni doctrinaria, sino religiosa, es su vocación invertida, por la profecía: la labor de reunir lo disperso, de reconstruir lo arrasado y hacer de esa tarea aquello que nos religa a nuestra historia y nos permite, por qué no, mirar con mayor lucidez el presente. No ignoro que la expresión "profeta del pasado" suele usarse peyorativamente contra los economistas y los sociólogos cuando fracasan en su ilusa misión de predecir lo que va a pasar en una sociedad. Barbey mismo consideraba que la economía política y la sociología eran "ciencias nuevas e insensatas", y rechazaba su dominio sobre la opinión pública. El historiador, decía el reaccionario Barbey, no puede mirar el porvenir sino dándole la espalda en busca de lo inmutable en la experiencia.

Casi en todos los historiadores encontré (porque lo busqué) igual ese afán religioso, tan visible en Krauze y su judaísmo mexicano, en la admiración casi extática de Duverger por el arte prehispánico, en el amor piadoso con que Meyer se propuso preservar la vida juramentada de los cristeros, en la energía humanista, inagotable, de León-Portilla, en la máquina del tiempo usada por Thomas para llevarnos al encuentro de Cortés y Moctezuma. No fue nada difícil hallar en Brading o en Elliott al hechizado por el Barroco o al devoto de los retratos velazquianos, mientras que Olivier, Hamnett o Martínez Baracs custodian a Tezcatlipoca, a Juárez o a don Vasco de Quiroga como museógrafos y como sacerdotes laicos. Katz, el último marxista vienés, debió morir entregado al delirio de los espacios abiertos recorridos por Villa o por los cosacos del Don, como Knight, lector de Hobbes,

se maravilla al encontrar los huesos de esa gran ballena que es el Estado de la Revolución mexicana. Y qué decir de Matos Moctezuma, descubridor del Templo Mayor y su guardián contemporáneo; de Tovar de Teresa, fiscal de la incuria mexicana y valedor de la Nueva España; de Van Young, que hizo de cada vida anónima perdida en los archivos de la gran rebelión de 1810 una escena digna de la escuela flamenca. Todos ellos son profetas del pasado que al elegir el cuidado de una sola ciudad antigua las preservan todas.

En *Profetas del pasado* se cruzan meridianos y paralelos: el Barroco y lo atlántico, el culto a los héroes o la devoción por el archivo, el marxismo y el liberalismo, las guerras de masas a campo abierto y las intrigas palaciegas, la Escuela de los Anales y el campus de Oxford, los trabajos de campo del arqueólogo y la militancia política, la UNAM y la ENAH, la necedad y la necesidad de las revoluciones, la afición a leer el sacrificio humano según Bataille, y el horror por los crímenes cometidos en nombre de la religión, la fe católica y el descreimiento empírico, México-Tenochtitlan, México bronco, México bárbaro, el esplendor de la Nueva España...

La entrevista periodística es una de las pocas artes inventadas, casi en su integridad, por el hombre contemporáneo: hace un siglo y medio no existía; y si lo hubo, ese arte de entrevistar, es arduo imaginar que muchas personas pudieran ver, escuchar o leer los resultados. Sin prensa política o literaria, sin pantallas grandes, pequeñas o de plasma, sin público, la entrevista es inconcebible. Yo nunca había hecho entrevistas y al hacerlas me sentí un tanto abochornado, como si me tocara llegar muy tarde a aprender un arte que debería tener más de mil, dos mil años de existen-

cia. Como aprender a esculpir. Además, el género es noble para el entrevistador, para el entrevistado y para el público: por fuerza deja ver –me rindo al lugar común– lo humano en eruditos que de otra manera serían impenetrables.

Los historiadores son personajes raros que, a diferencia de los novelistas o de los poetas a quienes habitualmente trato, transigen poco o nada con la publicidad de sus intimidades, y hacen bien. Pero algo sabremos de David A. Brading, niño, defendiendo a Churchill en su colegio irlandés. A Miguel León-Portilla lo veremos, muy joven, convenciendo al padre Garibay de que podía ser, como lo fue, su más digno discípulo. Algo atisbará el lector del doble amor (filial y por el saber) de Rodrigo Martínez Baracs por su padre. Entraremos, también, al dominio atlántico de un cartógrafo, John H. Elliott, que comenzó recorriendo solo una España abandonada a su suerte por los estetas y los historiadores una vez que Franco "ganó" la Segunda Guerra Mundial. Están aquí –sólo son ejemplos– la común corazonada judía, ante México, de Friedrich Katz y de Enrique Krauze, lo mismo que las tribulaciones de un arqueólogo –Eduardo Matos Moctezuma– que debe ser justo, al mismo tiempo y en el mismo espacio, con la ciudad azteca, la del siglo XVI y la del siglo XX. Entre esas urbes viaja, de ida y vuelta, el ubicuo Guillermo Tovar de Teresa. Veremos a lord Hugh Thomas compitiendo deportivamente con William Prescott, su ilustre antecesor, como historiador de la Conquista. Estos historiadores, nacidos entre 1926 (León-Portilla) y 1962 (Guilhem Olivier), nos hablan de sus maestros: González y González, M. S. Alperóvich, Cosío Villegas, Kubler, Tannenbaum, Pierre Chaunu, José Luis Martínez, Garibay, E. P.

Thompson, Soustelle, James Lockhart, O'Gorman, Graulich... Se refieren, también, a sus lecturas "profanas": la Biblia, Shakespeare, Octavio Paz, Alessandro Baricco, Stendhal, Carlyle, Juan Rulfo, Shólojov, Carlos Fuentes, Walter Scott, Valéry, algunas de ellas decisivas en su biografía como historiadores de México. Se leerá, en *Profetas del pasado,* el testimonio de Jean Meyer, expulsado de México en 1968, quien se topa, antes de regresar para quedarse para siempre, con una diminuta iglesia ortodoxa en París. Y nos enteraremos de lo que Christian Duverger se llevaría a su isla desierta: todo México-Tenochtitlan.

En fin. Con ellos los dejo, con algunos de los profetas del pasado.

La naturaleza reparte desigualmente sus dones [entre los historiadores]: a unos les da el genio filosófico y la penetración intuitiva de las grandes leyes de la evolución humana; a otros el talento literario, la magia del estilo, la adivinación semipoética, el poder de resucitar las generaciones extinguidas y de interrogar a los muertos, leyendo en sus almas sus más recónditos pensamientos, y haciéndoles moverse de nuevo con los mismos afectos que los impulsaron en vida. A otros, finalmente, negó estas dos facultades tan grandes como peligrosas, y ni les dio poder de síntesis ni poder de estilo, pero sí diligencia incansable, amor a la verdad por sí misma, celo de propagarla y difundirla, perseverancia modesta en la indagación de cada detalle, espíritu curioso y ordenador que desentierra y reúne los materiales de la historia futura.

Marcelino Menéndez Pelayo,
Estudios de crítica histórica y literaria

I. Miguel León-Portilla: 2500 años de literatura

Al hablar, al platicar –diría él, subrayando ese arcaísmo que sólo usamos los mexicanos–, Miguel León-Portilla (ciudad de México, 1926) va tomando el ritmo, las cadencias, el fraseo anecdótico y dialogado de esa literatura náhuatl a la que se ha dedicado durante más de medio siglo y de la que es, no tan paradójicamente, fundador. Su conversación es sabrosa, colorida: podría recogerse entre los *icniuhcuicatl*, esos cantos de amistad que ocupan toda una sección de *La tinta negra y roja* (2009), la magna antología de poesía náhuatl que publicó acompañada de las imágenes de Vicente Rojo.

Discípulo del padre Ángel María Garibay Kintana (1892-1967), León-Portilla es una autoridad mundial desde que publicó *La visión de los vencidos* (1959), uno de los libros más influyentes en la historia mexicana, una pieza de convicción que le da voz al enmudecido universo de México-Tenochtitlan, la ciudad aplastada, militar y metafísicamente, como pocas lo han sido en la historia universal, en 1521.

Y es la historia universal el punto de partida, siempre, de León-Portilla. Ha recogido el testigo donde lo dejaron Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún, los frailes que fundaron, al mismo tiempo, el moderno derecho de gentes y la etnografía como una ciencia justa. No diría yo que León-Portilla es un multiculturalista o un relativista: es un antiguo humanista empeñado en que el colegio indígena

de Santa Cruz de Tlatelolco, como utopía de concordia y florecimiento, vuelva a abrirse, y a ello ha dedicado su obra desde *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956) hasta *Para entender a Bernardino de Sahagún* (2009), pasando por *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961) y *Quince poetas del mundo náhuatl* (1993).

Autoridad, en fin y en principio, León-Portilla es uno de los mexicanos más venerados. También ha sido cuestionado. Se advierte, según algunos de sus críticos, que si el padre Garibay "helenizó" la literatura náhuatl, León-Portilla "aztequizó" un mundo que ya estaba irremediablemente tocado por el catolicismo europeo. Se discute, también, la pertinencia de usar, ante el corpus precortesiano, la noción autoral de literatura. Pero Garibay y, sobre todo, León-Portilla no sólo recobraron la expresión escrita de toda una cultura: le dieron –justa, artificial o tardíamente– al romanticismo mexicano esa literatura nacional, originaria y autóctona, que en el siglo XIX no pudo establecerse ni fijarse.

Autor de *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl* (1981), libro colocado en el centro de una nutrida bibliografía, a la vez erudita y didáctica, es, insisto, un renacentista. Mira el mundo con los ojos de Campanella y Tomás Moro, de Vasco de Quiroga. En su denostación de los destructores de las Indias asoma Erasmo pero sus verdaderos héroes son, menos que los artistas y sabios nahuas, los *tlamatinime*, los frailes misioneros, franciscanos y dominicos, etnógrafos piadosos que lograron, en el siglo XVI, hacer subsistir, en cuerpo y en espíritu, a los vencidos. Y entre Heródoto y Tucídides, León-Portilla me parece que vota sin dudarlo por Heródoto, el generoso oteador de los extremos del mundo, autor de un

inventario curioso y polifónico de pueblos, naciones y maravillas. No cree León-Portilla que deba ponerse el sacrificio humano, el Estado militarista, en el centro del mundo azteca. Sería para él, me imagino, como colocar a la Inquisición en el corazón de España. Algunos lo han hecho y tienen sus razones: León-Portilla no lo haría.

Nos recibe León-Portilla en la Universidad Nacional Autónoma de México, que sería su primera patria de no estar subordinada, me parece, a un universo superior: el de esa *toltecáyotl* en la que el historiador pasa sus horas más felices. El motivo de la entrevista es, tal cual estaba planeado, la historia de los antiguos mexicanos y el trauma de la Conquista, en el doble aniversario que conmemoramos en 2010: Independencia y Revolución. Pero a León-Portilla, más que esa historia mexicana que se conoce de memoria al grado de abrir comillas verbales y citar literalmente al evocarla, le interesa la actualidad cultural y política de los indígenas. Le interesa su futuro. Pese al escepticismo que la desdeña como una experiencia literaria en agraz, una literatura a la vez anticuada e ingenua, León-Portilla promueve y exalta la literatura indígena que, al transitar del siglo XX al XXI, se escribe en náhuatl, en maya yucateco, en mixteco y zapoteco. Dos veces ha sido partero León-Portilla y es evidente que se enorgullece de lo que ha traído al mundo. Es historiador, filólogo y filósofo. Su mundo es una utopía en la cual la herida de 1521 ha cicatrizado.

A la luz o a la sombra de los festejos de 2010, centenario de la Revolución mexicana y bicentenario del comienzo de la Independencia,

¿desde qué perspectiva ve usted al México antiguo? ¿La historia del mundo indígena ya está asumida plenamente como parte de la historia universal?

Creo que la historia universal durante muchísimo tiempo no fue universal, porque no abarcaba el orbe. Es decir, la historia que se escribía en el siglo, vamos a decir, XV o XVI, en Italia, por ejemplo, no era universal. Era nada más de los europeos, cuando mucho entraban los pueblos del norte de África y vagamente la India, China y Japón. Hasta que entra en contacto con lo que hoy llamamos Nuevo Mundo, el Viejo se encamina hacia una historia universal. Hace poco estuvo aquí un profesor francés que se dedica precisamente a la historia universal y yo le dije: "¿Usted no sabe que hubo intentos de indígenas de hacer historia universal?", y se me quedó viendo como diciendo: "Éste está loco, siempre con los indios, ¿verdad?" "Bueno", dije, "no, no en la época prehispánica. Pero ya después de la Conquista tanto Chimalpahin como Alva Ixtlilxóchitl, cuando van refiriendo los hechos, bien sea de Tezcoco, Chalco o Amecameca, cuando van refiriendo todo eso, hacen alusiones a lo que ocurría en Europa."

Los frailes trataron de insertar a los pueblos de aquí en la historia universal, en la historia bíblica, judeocristiana; era la única historia que interesaba. Y acudieron a elementos como el teatro náhuatl y misional, que tiene una cantidad de hechos del Antiguo Testamento, de Abraham, del Juicio Final... Y los indios, algunos de ellos como Chimalpahin y como Alva Ixtlilxóchitl, que ya eran cristianos, aceptan eso, y por ello establecen sincronologías (en griego *sin-*, "con"), o sea, correspondencias, cronologías para situarse en lo

que sería la historia de la salvación. En un ensayo que presenté hace años sobre el teatro indígena muestro cómo también los indios se apoderaron del teatro, es decir, ya no se trata solamente de ser insertados en la historia universal, sino de insertarse a su manera. Se introducen a tal grado que algunos de los concilios eclesiásticos, aquí en México, prohíben esas representaciones porque las hallan vinculadas con la cultura indígena.

Es cosa de pensar en un Robin G. Collingwood, que me diría: "no ha habido historia en serio más que a partir de los griegos, y luego en el mundo europeo"; de manera que si yo digo que aquí había historia, se carcajearía. Con Edmundo O'Gorman tuve ese altercado porque él era seguidor de Collingwood. De hecho, tradujo *La idea de la historia*. En el caso de Mesoamérica, incluidos los mayas, la gente de Oaxaca, etcétera, sí hubo una cierta conciencia histórica. Basta con ir a cualquiera de los sitios mayas, a Uxmal, a Palenque, a Tikal, y ver las estelas. Y en esas estelas ¿qué hay? Hay registros calendáricos de entronizaciones, de guerras, de historias, una manera de conciencia histórica, aunque no de filosofía de la historia. Cuando los mexicas vencen a los de Azcapotzalco hacia 1431 con Itzcóatl y el consejero Tlacaélel, dicen: "En los libros de pinturas donde están nuestras historias hay mucha mentira. Vamos a quemarlos y vamos a escribir la verdadera historia". Alguien me dirá: "ya ve usted, no les interesaba". Al revés: les interesaba tanto que la querían reescribir.

En los códices, por ejemplo, mixtecos, que son los que nos dan más datos historiográficos, conjugaban el marco geográfico en el cual se iban deslizando los acontecimien-

tos. Espacio y tiempo, como diría Kant, y así van apareciendo las fechas en un escenario con montañas y ríos, pueblos con sus glifos toponímicos y antroponímicos, y los hechos van ocurriendo mediante una conciencia histórica muy sui géneris. La prueba es que cuando se consuma la Conquista se empiezan a elaborar otros códices con la intervención de los frailes, como el *Códice Telleriano-Remensis*, el *Vaticano A* o muchos que tenemos de la época colonial, como el *Azcatitlan*. Es una manera historiográfica que da entrada a la cultura occidental. Ellos, sobre todo esos que mencionaba antes, están tratando de situarse no ya sólo en la historia sagrada sino en la historia universal.

Usted continúa la obra de los grandes cronistas e historiadores novohispanos –Sahagún, Las Casas, Clavijero–, quienes son también, por qué no decirlo, sus maestros espirituales. Pero de los que conoció usted en persona destaca el padre Ángel María Garibay K. ¿Nos puede hablar de él?

Mi primer contacto con él fue indirecto. Estaba yo estudiando en Los Ángeles, preparando una tesis sobre *Las dos fuentes de la moral y la religión*, de Henri Bergson, obra que no estaba tan alejada de lo que serían mis intereses porque en ella entran varias culturas: los sufíes, los místicos, la religión dinámica. Y en ese momento caen en mis manos unas versiones de Garibay, la *Poesía indígena de la Altiplanicie*, publicada aquí, en la UNAM, en la Biblioteca del Estudiante Universitario. Empiezo entonces a leer expresiones como éstas: "¿Podemos decir acaso palabras verdaderas en la Tierra? ¿Todo es como un sueño? ¿Qué rumbo podemos dar a

nuestro corazón? ¿Qué podemos decir del Dador de la Vida? ¿Hay vida o hay muerte después de la muerte? ¿Volveré a cuajar como cuajé por primera vez en el seno de mi madre? ¿Veré a mis padres?" Éstos son los presocráticos, nada más que en náhuatl.

Del padre Garibay, cuando empezó a publicar, algunos dijeron –creo que atribuyéndoselo a Alfonso Reyes– que "como este padrecito conoce muy bien su Horacio y a los presocráticos, ahora les pone plumas de quetzal y resulta que son palabras verdaderas. Ni que un indio fuera a plantearse esa pregunta".

Así conocí a Garibay. Regresé a México y fui a ver al doctor Manuel Gamio, pariente mío muy cercano. Había escrito yo una obra de teatro, *La huida de Quetzalcóatl*, y le dije que si la quería leer. Me dijo: "La voy a leer, pero es mejor que la lea el padre Garibay, que ése sí sabe de eso. Háblale". Le hablé a la Villa de Guadalupe. Garibay no tenía teléfono propio, pues tenía telefonofobia. De manera que le hablo y viene al teléfono: "Padre, quería yo hablar..." "¡Ya me está hablando!" "Quisiera enseñarle..." "¡Qué, qué me quiere enseñar de qué!" "Que el doctor Gamio me dijo que si lo podía ver." "Bueno, mire, venga el viernes a las seis, y si no viene me da igual."

Ése fue mi primer contacto con Garibay. Naturalmente llegué bastante temeroso y me dijo: "Mire, le voy a regalar un ejemplar de mi *Llave del náhuatl*. Usted dice que quiere estudiar el pensamiento indígena, ¿sabe náhuatl?" "No, no sé náhuatl." "Aquí en México", continuó, "tenemos grandes helenistas que no saben griego, grandes estudiosos de Kant y Hegel que no saben alemán. Por eso, si usted quiere

meterse en esto, tiene que saber náhuatl. Mire, venga en quince días. Siga las lecciones de mi libro; tiene usted que saber tres o cuatro lecciones. Si no las estudia, mejor no venga porque yo no pierdo el tiempo ni con tontos ni con flojos." Me puse a estudiar.

Garibay era un profesor extraordinario de la Facultad de Filosofía y Letras. Había recibido, con Gamio, con Jaime Torres Bodet, con Reyes, un doctorado honoris causa cuando el cuarto centenario de la Universidad. Por eso después fui a ver a Garibay y le dije: "¿Quiere usted dirigirme la tesis?", y responde: "¡Ay!, ¿por qué le tengo que dirigir a usted?" "Bueno, porque usted es un profesor extraordinario." "Pues sí, por eso soy extraordinario, para no tener que hacerlo." Total, aceptó.

Tuve que mover cielo y tierra para que se admitiera mi estudio de la filosofía náhuatl. Tomé cursos con Garibay y con Justino Fernández, que acababa de hacer su tesis sobre la Coatlicue y tenía una especie de historia de las ideas estéticas aplicadas al arte indígena. Tardé como tres años y medio en hacer la tesis y tuve la temeridad de ponerle como título *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.* Llegó el día del examen y lo presidió el doctor Francisco Larroyo, director de la facultad, un filósofo neokantiano que no creía en los indios. Vinieron el padre Garibay, Justino Fernández, el secretario de la facultad Juan Hernández Luna, un michoacano extraordinario que había sido discípulo de Samuel Ramos. Cuando ya estaba muy mal de cáncer, en la Universidad Michoacana le hicieron un homenaje a Hernández Luna y yo fui expresamente porque él me había dicho: "Yo lo apoyo a usted. Yo lo apoyo. Sí creo que hay un

pensamiento indígena". Y así se desarrolló el examen. Al terminar, Garibay me dijo: "Lo felicito mucho". "Pero ¿por qué, padre?", le pregunté. "Porque le contestó a Larroyo. Yo no entendí nada de lo que preguntaba, que quién sabe qué con la inflación de conceptos." Bueno, me aprobaron con mención honorífica. Algunos filósofos de aquí se retorcían de risa, dicen: "Qué imbecilidad será ésta". Un famoso profesor de aquí de Estéticas que se decía "marqués", ya no le doy más pistas, vio en la mesa de Justino Fernández *La filosofía náhuatl* y dijo: "Y esta necedad ¿qué es?"

Como a los quince días hubo una comida que daban los Porrúa a varios de los que publicaban con ellos, y estaba este señor con el padre Garibay, que me llamó y le dijo: "Mire usted, le voy a presentar a un idiota". Dice: "¡Que qué!, ¿oí bien?" "Le voy a presentar al señor León-Portilla, que es un idiota." "¿Por qué es idiota?" "Porque figúrese usted que él cree que los indios piensan." "Ay", dice, "yo de eso no sé nada." Le respondió Garibay: "Si no sabe, cállese entonces".

Así me fui abriendo camino. Durante mucho tiempo creyeron que estaba yo loco. Ni se tomaron la molestia de leerme. Ahora puedo decir con gozo que el libro se ha traducido al alemán, al francés, al inglés, al ruso y se está traduciendo al croata. Hace poco participé en un congreso internacional de filosofía. Aceptaron que hablara yo de esas "necedades", porque al fin y al cabo ¿qué es la filosofía? Es la reflexión que hace el ser humano –todos somos filósofos– sobre una serie de problemas. Cuando escribí *La filosofía náhuatl* no lo hice nada más por interés académico sino por interés vital. Yo era casi escéptico –sigo siendo casi escéptico– pero me encontré un pensamiento que es poesía, flor y

canto. Hay un diálogo precioso, por ejemplo, en que va apareciendo una serie de sabios para tratar de decir qué es la flor y el canto, y al final se dice: "tal vez sea la única manera de decir palabras verdaderas". Entonces echamos a un lado a Hegel, a Santo Tomás de Aquino y hasta a Aristóteles, y nos quedamos con la flor y el canto. En ese sentido me quedo con Bergson. Él es también flor y canto.

Así fue mi relación con Garibay. Después lo seguí viendo hasta que murió en 1967. Yo era ya director de este Instituto de Investigaciones Históricas y él era investigador. Yo le decía: "Padre, tiene usted que mandarme su informe de actividades". "¡Yo no le mando nada!", respondía. "Pues me lo tiene que mandar." Acabé por hacerle el informe, dirigido a mí mismo. "Nada más fírmele ahí." Tenía fama de ser hombre cascarrabias. Yo, la verdad, tuve con él una relación cordialísima. Hay quien dice: "Ah, pero sus traducciones tenían muchos defectos". Si no fuera por los trabajos de Garibay, casi nadie se dedicaría ahora a estas cosas. Garibay trabajó mucho. En su *Historia de la literatura náhuatl* nos revela el caudal gigantesco de fuentes que hay. De manera que aunque haya cometido errores, ¿quién no los comete? A mí me decía: "Mire, usted no sufra con las erratas de los libros, aunque sean gordas, no importa". "¿Por qué, padre?" "Dios omnipotente", dice, "hizo este mundo y está lleno de erratas, que somos nosotros, y no nos quitó. Así que no se inquiete usted mucho." Ése era Garibay.

¿La obra de Garibay es una respuesta al desprecio hacia las civilizaciones indígenas, al racismo de, por ejemplo, un José Vasconcelos en su última época?

Claro. Hay unos programas de televisión en que aparecen Vasconcelos, Alfonso Junco y Andrés Henestrosa, que luego la universidad ha vuelto a sacar, y es terrible ver allí a Vasconcelos. Da tristeza. Lea usted el prólogo a la *Breve historia de México* (1939), donde dice: "Y qué tenemos de los indios, la otra sangre de nuestra sangre... Nada, porque nada de lo que hicieron valía la pena de conservarse". ¡Así dice!, ¡terrible! Y a mí Gamio me contó cosas terribles de Vasconcelos que prefiero no contar porque no puedo demostrarlas. Vasconcelos llegó a una actitud fascistoide casi, era partidario de Franco. No sé por qué terminó así.

Garibay levantó otra bandera. Yo por eso venero profundamente a Gamio y a Garibay. A Gamio también lo han acusado de que quería aplicar el método de Franz Boas para que los indios dejaran de ser indios y se volvieran culturalmente mestizos. Eso es falso de toda falsedad. He espigado sus obras y en un pequeño trabajo, *Pueblos originarios y globalización*, muestro que las afirmaciones de Gamio casi coinciden con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar: que los indios se gobiernen internamente, con sus representantes en las cámaras; que aprovechen las riquezas de sus territorios, que sus lenguas se mantengan, que se cultive la literatura. Eso no es Franz Boas, a quien, además, no deben de atacarlo porque él fue quien, en la Universidad de Columbia, inició mucho de la moderna antropología, exigiendo a sus alumnos que aprendieran la lengua del pueblo indígena con el que trataban. Vaya usted a saber si hoy día los antropólogos mexicanos conocen la lengua indígena de aquellos con quienes trabajan.

Las lenguas indígenas no sólo persisten, sino que tienen una expresión literaria contemporánea que usted ha recopilado y divulgado. En 2004 publicó usted una antología, junto con Earl Shorris, Antigua y nueva palabra. *Quisiera saber cómo lee usted la poesía actual de los indígenas tras haber rescatado el acervo precolombino, de la Conquista y del Virreinato. También me da mucha curiosidad, finalmente, saber cómo leen los escritores indígenas actuales a sus clásicos, si es que los consideran sus clásicos. ¿Usted ha leído con ellos, por ejemplo,* Quince poetas del mundo azteca*?*

Antes voy a recordar una frase de Gamio, que me decía siempre: "¿Te interesa el indio muerto? No te fijes nomás en el indio muerto, chico, piensa en el indio vivo". He procurado seguir siempre ese consejo, porque el indio vivo es el heredero primario de todo eso. Y antes de que Garibay y yo contribuyésemos a rescatarlo, hubo precursores en Alemania. Ellos habían hecho traducciones y las publicaron como ediciones de etnología en un instituto alemán, que no trascendían. Leerlas, en el mundo de habla hispana, era un poco como ir a importar pulque de Alemania. Se hicieron, a veces, traducciones de traducciones del alemán, como las de Konrad Preuss; los textos que recogió entre los mexicaneros de Durango han sido traducidos no de náhuatl sino del alemán.

Me empecé a vincular con la literatura indígena que se produce actualmente gracias, primero, a Fernando Horcasitas, quien se dedicó a recoger textos modernos. Confieso que al principio yo decía: "Pero si tenemos tantos textos antiguos, para qué vamos a desviar la atención hacia los modernos". Pero poco a poco fui cambiando de opinión. Qué barbaridad, quedé maravillado. Horcasitas tenía una seño-

ra "informante" que se llamaba doña Luz Jiménez, de Milpa Alta. Hablaba náhuatl perfectamente y la tenía, como decían entonces, de "informante". Ella iba a su casa, yo alguna vez fui también, y le dictaba una historia náhuatl y el otro apuntaba y luego ella misma le ayudaba a hacer la traducción, que es como hacen muchos investigadores, malamente, porque no saben bien la lengua. Doña Luz Jiménez era una persona excepcional y le dio muchos textos a Fernando, quien un día me dijo: "Yo los quiero publicar como material de lectura para mis estudiantes". "No", le dije, "no como material de lectura. Son valiosísimos." Yo le ayudé con el título, *Memoria náhuatl de Milpa Alta. De Emiliano Zapata a Porfirio Díaz.* Es maravilloso el libro cuando dice: "un día oímos como que tronaba el cielo". Se referían a que había estallado la Revolución. Ella, doña Luz, quería ser maestra e iba contando cuadros maravillosos. Hay varias ediciones; está traducido al inglés.

Fernando se interesó también por el teatro náhuatl. Publicó aquí en la UNAM una serie de piezas de teatro que yo prologué, sobre todo de evangelización, y otro libro sobre las danzas de la Conquista. Hablo de 1949, 1950; entonces no había muchos autores indígenas. Había alguno que otro: don Fidencio Villanueva en Milpa Alta, que escribía pequeños poemas; un señor Villamil en Tepoztlán, o Mariano Rojas, que creo que era sacerdote y también escribía en náhuatl. ¿Cómo empezó a surgir eso? Yo daba conferencias en El Colegio Nacional y empezaron a venir varios de Milpa Alta, otros nahuas de la Huasteca veracruzana como Natalio Hernández, como Librado Silva Galeana... Hacia los años cincuenta no había, excepto unos cuantos, quien se dedica-

ra en serio a cultivar su propia lengua, a escribir literatura. Empezaron a venir algunos maestros, casi todos normalistas, cuando daba yo conferencias sobre los poetas indígenas. Y estas cosas les empezaron a atraer, me venían a ver mucho. "Yo quiero ir a sus clases", me decían. "Bueno, pues ven como oyente." Y así he tenido al *tecuhtli* Alfredo Ramírez, de Xalitla, en Guerrero, y a otros de la Huasteca veracruzana, de Puebla, de Tlaxcala y de aquí del D. F.

Al principio, cuando llegaban de varios lugares no se entendían entre sí. ¿Por qué? Porque las variantes del náhuatl desde la época prehispánica han sido intensas. No nos debe de extrañar: el italiano o el alemán tienen una variedad tremenda. Pero yo les decía: "Vamos despacito. A ver, ¿cómo dices tú *ahora*?" "Yo digo *áxatl*." "Y tú, ¿cómo dices *ahora*?" "Yo digo *aman*." "¿Y cómo decían antiguamente?" "Pues *axcan*." Me empecé a hacer su amigo y pude platicar con ellos. Antes no tenía con quien hablar.

Recibió de ellos la dimensión coloquial del lenguaje.

Totalmente. Se me presentó, me acuerdo, otro escritor que sigue viniendo, Cayetano Juárez. Me dijo: "Yo soy Cayetano Juárez de la Huasteca hidalguense, mi lengua es el náhuatl. ¿Me deja venir a su seminario?" "A ver, ¿dice usted que náhuatl? Lea aquí por favor para ver si lee el náhuatl", le digo, y me responde: "El náhuatl no se escribe". "¿No se escribe? No me diga que no se escribe. Mi esposa ha publicado una obra que se llama *Tepuztlahcuilolli* en que registra cerca de tres mil títulos impresos." "¡Ah caray!", me dijo, "yo no sabía." "Pues ahora ya lo sabe." Y le pregunto: "¿Usted qué

profesión tiene?" "Soy abogado penalista; ojalá que no requiera de mis servicios." Bueno, sigue viniendo, ya dejó lo de abogado penalista y se dedica a lo del náhuatl.

Con el paso del tiempo, Carlos Montemayor, por ejemplo, ha hecho un trabajo espléndido con los talleres literarios, sobre todo con tzotziles, tzeltales, mayas y yucatecos, para que se formen como escritores, y para que aprendan a escribir en castellano. ¿Por qué? Porque ellos vienen a hacer su propias traducciones, y si las hacen mal van a decir: "Es una literatura de a cuartilla que no vale nada". "¿Y quién va a leer nuestras cosas?", me preguntan. En la medida, les respondo, en que haya más gente que conozca la educación bilingüe, que pueda leer, que realice la lectura de los escritos en la propia lengua, se leerá más. Ayudarán, en el ínterin, los programas radiofónicos, las radios comunitarias en lengua indígena...

Natalio Hernández, Juan Gregorio y otros crearon la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas, la Asociación de Profesionales en Lengua Náhuatl... Así se empezaron a consolidar estos grupos, venciendo poco a poco la resistencia. Cada lengua es como una atalaya. A partir de ella se contempla el mundo. Para conocer la mente humana el mejor camino es estudiar las lenguas.

Fui miembro de la Junta de Gobierno de la UNAM, y cuando venían filósofos para elegir a su director les decía: "En vez de ser eco de ecos, de filosofías europeas, de manera que si hoy hay existencialismo, todos somos existencialistas, les voy a dar un consejo: traten de ver cómo se conceptúa, cómo es el proceso cognoscitivo en una lengua indígena. Eso sí es filosofía, y van a descubrir paradigmas mentales

que ni sospechan. ¿Cómo segmenta la realidad la mente de un zapoteco?"

Horcasitas murió muy joven, de cincuenta y cinco años. Carlos Montemayor[1] sigue trabajando. Víctor de la Cruz, del istmo de Tehuantepec, escribe muy bien en lengua zapoteca. Es doctor; hizo su tesis conmigo sobre el pensamiento de los zapotecos. Hay un purépecha, Irineo Rojas, que estudió física en Alemania y es defensor también de su lengua. Hay mazatecos y hay ñañús. Un ñañú acaba de traducir al otomí *La visión de los vencidos.*

Al principio, los escritores indígenas caían mucho en los *ritornellos,* en llorar su desgracia o en copiar textos antiguos, ante lo cual yo les decía: "Ustedes, como cualquier literato de hoy, pueden crear, inspirarse en el pasado".

Así empieza toda literatura y usted ha tenido la suerte no sólo de ser testigo sino partero de una nueva literatura.

Así empieza. Creo que los escritores griegos modernos así han de haber empezado, inspirándose en Sófocles o en otros autores de la antigüedad clásica.

¿Tiene algún recuerdo de la experiencia de ellos leyendo la poesía mesoamericana?

Era una verdadera vergüenza que los descendientes de quienes concibieron eso no tuvieran acceso a los libros de sus ancestros. Le voy a contar dos experiencias. Una de ellas

[1] Carlos Montemayor murió en febrero de 2010, unos meses después de realizada esta entrevista [N. de E.].

tiene que ver con que hemos organizado, en el grupo del seminario de cultura náhuatl y el grupo de Montemayor, reuniones de hablantes de lenguas indígenas, que en náhuatl se dice *nahua nechicoliztli*, en lugares como Milpa Alta, Santa Ana Tlacotenco... La gente viene, pero por desgracia son más bien viejos. Las lenguas, si no se refuerzan, están siempre en peligro. Cuando ya son solamente cuatro sabios los que hablan cierta lengua, es ya un momento artificial: el kiliwa, el paipai, el tipai, el cucapá en el norte de México, en Baja California, tienen cincuenta, sesenta hablantes, y se van a San Diego o a Ensenada. ¿Qué pasa cuando muere una lengua?, dice un poema en náhuatl. Es terrible, la humanidad se empobrece, para acabar pronto.

Librado Silva Galeana y otros más publicaron una antología de textos antiguos para distribuirla entre ellos mismos. Jorge Cocompech, que es maya de Yucatán, tiene un libro muy bonito, *Los consejos del abuelo*. Del mundo maya también está Briceida Cuevas Cob, que escribe magníficamente bien. Hay varias mujeres que escriben, una hija del maestro Toledo, Natalia Toledo, por ejemplo. Entre los zapotecos, sobre todo entre los del Istmo, ha habido siempre una tradición literaria; podemos encontrar textos escritos en 1890. Víctor de la Cruz, autor de *La flor de la palabra*, arranca con inscripciones que están en estelas de Monte Albán y termina en la actualidad: 2500 años de literatura.

En el quinto centenario, en 1992, pensé que podíamos publicar una obra importantísima en náhuatl, los *huehuehtlahtolli*. *Huehuehtlahtolli* quiere decir "palabra antigua" o "palabra de los viejos". Bernardino de Sahagún decía que valen más que los sermones: son consejos al nuevo gober-

nante, a la muchacha y al muchacho cuando se van a casar, cuando nace un niño, cuando alguien acaba de morir. Es la sabiduría decantada. Sahagún decía en el libro VI de su obra: "Aquí está la filosofía moral". Se conocen varias recopilaciones de los *huehuehtlahtolli*: la que hizo Sahagún cerca de 1546; pero hubo otra antes que hizo fray Andrés de Olmos, que recogió a partir de 1533, la recopilación más temprana. Bueno, pues esa recopilación se publicó en Tlatelolco en 1600 y no había más que dos ejemplares truncos, uno en la Biblioteca John Carter Brown y otro en la Universidad de Filadelfia. Conseguí que me enviaran fotografías, y los armé. Y le dije a mi amigo Librado: "Librado, yo hago la introducción y tú lo traduces. O si tú quieres la hacemos, pero yo quiero que tú seas el traductor". "¿Y por qué lo quieres así?", me preguntó. "Para que sea uno del mismo linaje el que mantenga la lengua", le respondí. Él, que habla una lengua muy parecida al clásico, lo tradujo y lo publicamos.

Hay lenguas indígenas que no van a morir. Quizá voy contra la opinión de muchos que dicen: "¡Ay, qué lástima que haya tanta Babel aquí! El ideal es que todos hablemos español". He tenido ocasión de hablar en asambleas de la Academia Mexicana de la Lengua, en la primera reunión de la lengua abierta, en Valladolid, hará como siete, ocho años. Estaban el rey y el presidente Fox, y les dije: "Señores, un tesoro tenemos: las lenguas indígenas. La lengua española desde que nació convivió con muchas lenguas. Convivió con la madre de ella, que era el latín; convivió con la lengua de Oc; convivió con los dialectos italianos; convivió con el vascuence; convivió con el catalán. Y después cuando se abrió el mundo convivió con centenares de lenguas, y

eso enriqueció a la lengua española, porque tenemos palabras de todas esas lenguas. Y también del náhuatl han pasado a la lengua universal castellana un buen número de palabras. Son centenares que han enriquecido nuestro léxico, nuestra fonética, nuestra manera de estructurar la oración. La lengua española tiene una responsabilidad: respetar estas lenguas y no matarlas, no cometer un crimen, un *idiomacidio* o *lengüicidio*; sería terrible. Debemos apoyarla". Y he logrado que en la Academia haya gente que sepa lenguas indígenas, y voy a lograr que entren algunos indígenas a la Academia. No puede haber representantes de las sesenta y tantas lenguas indígenas, porque entonces ya sería la Academia de las Lenguas Indígenas, pero sí por lo menos de las tres o cuatro principales: el náhuatl, el maya yucateco, el zapoteco y el mixteco.

Regresando al pasado, ¿ignoramos casi todo sobre el mundo indígena durante la guerra de Independencia y durante la Revolución mexicana?

Ignoramos casi todo. Es evidente que la Independencia nos trajo la posibilidad de escoger nuestro destino y de no ser tributarios de un país extranjero. No sé si habríamos encontrado nuestro destino de otro modo. Y la Revolución, ¿qué nos trajo? Fue un sacudimiento tremendo, quizá, pero puso en contacto a la población mexicana del norte y del sur. Nos trajo ciertas conquistas sociales, como la restitución de las tierras comunales.

Los indígenas en la época colonial, ¿cómo estuvieron? Fueron pateados y encomendados. Pese a que hubo epidemias

terribles y por poco desaparecen, legalmente tenían personalidad jurídica, se reconocían sus instituciones políticas, económicas. Con cierta ambivalencia se reconocían sus lenguas, sobre todo con los Austrias; con los Borbones ya no tanto porque ellos, como buenos franceses, eran unos centralistas terribles. Llegó entonces el arzobispo Lorenzana, después arzobispo de Toledo, a decir en una circular a sus párrocos que no rezaran nunca en lengua indígena porque era falta de respeto a Dios. A ese grado.

Contra lo que se cree, la política de los españoles no fue, hasta el siglo XVIII, la de una castellanización virulenta.

Los Austrias habían gobernado muchos territorios de Europa donde hablaban checo y una serie de lenguas diferentes, y por ello eran tolerantes. "Hay otras lenguas en nuestros reinos de Ultramar, se hablan...", presumían. Los franciscanos incluso llegaron a pensar que el náhuatl fuera no sólo la lengua franca sino aquella en que se enseñara todo a los indios. Pero hay un libro de un historiador, Hamnett, que muestra cómo las tierras de los indios iban reduciéndose porque los hacendados muy ricos, con mañas y artimañas, lograban comprarles y expandían la hacienda, y los indios pasaban a ser peones. Naturalmente eso creaba un ambiente de odio. Hay casos anteriores a 1810 en que hubo rebeliones de indios en que incluso mataron a hacendados. Viene entonces la guerra de Independencia.

Admiro a Hidalgo. Era un hombre inteligente, que había sido rector del Colegio de San Nicolás en Michoacán, había escrito tratados sobre el método de estudiar la teología

y se interesaba por el cultivo de la seda. Hallándose en Dolores, Guanajuato, en una casa con españoles, por la noche viene Allende y le dice: "Ya se ha descubierto la conspiración". Dejó a los españoles, se fue corriendo y soltó a los presos, entre los cuales había muchos indígenas. Junta al pueblo y le siguen muchos indígenas. Lucas Alamán describió el momento en que Hidalgo salió de Dolores así: "No parecía un ejército. Venían los peones en cuadrillas con sus jefes, traían lanzas, flechas, arcos, hondas, uno que otro traía un fusil viejo, venían con mujeres y niños cargando. Parecía más un pueblo trashumante que un ejército".

Para la hora de la toma de la Alhóndiga de Granaditas, que fue terrible, Hidalgo ya llevaba como cincuenta mil indios y tenía el Batallón de la Reina, que en Celaya se pasó de su lado, un batallón que comandaba Allende; pero el grueso eran indios. Durante la toma de la Alhóndiga, se empiezan a llenar todas las calzadas de los alrededores con indígenas, quienes llevaban hachas y con sus hondas tiraban a las ventanas. Los españoles llenaron frascos con pólvora, los arrojaban y mataban a un montón de indios. Hasta que por fin los indios lograron entrar, bien sea con el Pípila, con piedras o con una madera con la que rompen la puerta.

Tengo documentados a más de cincuenta caudillos indígenas. No eran nada más carne de cañón: había también caudillos, y muchos de ellos terminaban fusilados o ahorcados o muertos en batalla. Hubo casos en que fusilaron a mil indios; colgaban la cabeza de sus jefes, como hicieron con la de Hidalgo. Fue intensísima la participación de los indígenas. Hubo un indio al que le llamaban "el Capador" porque a cuanto español cogía lo capaba. Ahí tienes una muestra

del odio terrible que había. Por ese tiempo se expide la Constitución de Cádiz de 1812, y luego en Apatzingán la de Morelos, en 1814, y, ya consumada la Independencia, la de 1824. Y todas esas constituciones parten de la idea liberal de un concepto de ciudadanía nuevo: todos somos iguales, no hay nadie que sea superior, y toda idea de las castas hay que abolirla.

Se esperaba que, al integrarse, gracias a la igualdad civil, desaparecieran los indios.

Exactamente. Nadie debía tener ningún privilegio ni leyes especiales ni nada. Todavía usted les dice a muchos abogados que los indios deben tener leyes especiales y les parece una locura. Los indios empezaron a ser borrados del mapa, y luego los gobiernos republicanos acentuaron eso cada vez más, y los indios fueron perdiendo las tierras que tenían. Con las leyes de Reforma lo que tenemos es el golpe de gracia porque, al suprimir la propiedad comunal de la Iglesia, se cargan también a las comunidades indígenas, y los voraces compran esas tierras y el latifundismo crece de una manera terrible.

Dice Gonzalo Aguirre Beltrán que eso ayudó mucho al mestizaje. Pues sí, claro, porque, al quedar desenraizados los indígenas de sus comunidades, se empezaron a mezclar. Para mí –y no es una idea nueva: está en los estudiosos del siglo XIX, en los socialistas, en Jean Meyer–, los indios se encontraron peor que antes, desprotegidos totalmente. ¿A qué apelaban?, ¿a quién? Antes, por lo menos, se podía apelar al tribunal indígena.

En la Revolución se repite lo mismo. Es obra de indios e indios e indios... ¿Y qué sacan? Por lo pronto, que mataran a muchos. En la época de la Independencia algunos creyeron que se iba a restaurar el orden prehispánico, incluso Bustamante fue muy dado a pensar eso. Cuando estaba Morelos en Chilpancingo le hizo un discurso que decía: "Invoco a los manes de Cuauhtémoc y de la matanza del Templo Mayor", y de quién sabe quién. "Ya vendréis desde el día funesto, el 13 de agosto, el día de vuestra destrucción. Mañana, con la Constitución de Chilpancingo, será el día de vuestra liberación." Palabras bellas pero nada más.

Curiosamente aquello cambia, durante un breve tiempo, con Maximiliano, cuya actitud hacia los indígenas contrasta con la de Benito Juárez.

Conseguí hace tiempo una colección de los decretos en náhuatl de Maximiliano, traducidos por Faustino Chimalpopoca Galicia. Es básicamente el fundo legal de los pueblos, registrado con la intención de restituir la propiedad comunal. A Maximiliano le interesaron los indios románticamente; tenía su preceptor imperial de náhuatl, el mismo Chimalpopoca Galicia. Cuando estaba sitiado en Querétaro le daba lecciones de náhuatl; un poco ingenua la cosa. Maximiliano se interesó por los indios, el pobre.

Pero ahora vamos con don Benito. A Juárez le decían el "Indio", a veces sin cariño, como "el indio ése". Sus leyes de Reforma fueron desastrosas para los indios. Decía Vallarta, el famoso Ignacio L. Vallarta: "Se nos ha reprochado que al hacer la Constitución y al incorporar las Leyes de Reforma

no pensamos en los indios. Claro que los tuvimos presentes todo el tiempo: queríamos que fueran como nosotros. Que quiten esas instituciones tontas como la propiedad comunal. Hasta que sean como nosotros estarán bien". Cuando se acababa de recibir de abogado, fueron unos indios zapotecas con Juárez para pedirle que los defendiera del cura, que les cobraba mucho por las misas y los entierros, y Juárez fue y los defendió, y logró algo. En ese pueblo gobernaba un liberal, pero cambió todo y quedaron los conservadores, y entonces volvió Juárez y lo metieron preso por defender a los pobres del pueblo aquél. Estuvo como tres meses preso. ¿Qué otras cosas hizo Juárez? Expidió tres o cuatro decretos en que se condenaba a muerte a aquel que llevara indios mayas a Cuba, porque por los años en que estaba él ya de gobernante, por 1862, había yucatecos ricos que querían debilitar cada vez más a los indios por la guerra de castas, y entonces fingían un contrato con un español de Cuba, para sus plantaciones.

Luego, cuando fue gobernador de Oaxaca, tuvo otras disposiciones para controlar la leva de indígenas, porque los indígenas eran los primeros en ser pescados para el ejército. Imagínese cómo estarían las tropas mexicanas en la guerra con Estados Unidos. En la batalla de El Álamo con los texanos, cómo estarían. Todavía en la época de Porfirio Díaz a veces les pintaban de negro las piernas para que pareciera que traían botas, pero estaban descalzos. Cómo iban esos pobres indios: con unos harapos, su cama de petate, un rifle viejo de mecha, mal comidos, junto con los otros fuertotes que venían de voluntarios. "No debemos de permitir la leva", dijo Juárez. Bueno, sería una mentira decir que fue

una persona concentrada en defender a los indios, pero en ciertos momentos sí se preocupó por ellos.

¿Y qué pasa con el indígena en la Revolución?

Lo mismo que en la guerra de Independencia: muchos se levantan en las haciendas. ¿Por qué? Porque odiaban a los hacendados y a los administradores, que generalmente eran españoles. Me van a decir: "Los Serdán no eran indígenas". Pero eso no quita que Álvaro Obregón haya traído en sus ejércitos a yaquis y mayos, y Zapata, a nahuas. Hubo una presencia indígena enorme. Nada más vea las fotos del Archivo Casasola: todos los pelones ésos, incluso los del gobierno, eran indios. ¿Y qué sacaron? Muchos, morir; otros, recuperar sus tierras, con el artículo 27 de la Constitución de 1917, que dice más o menos así: "tendrán derecho a los ejidos los que eran condueñazgos, o las tribus". Las *tribus*: pensaban que la palabra *tribu* era náhuatl. Fue muy poco afortunado decir las "tribus".

Los críticos de Lázaro Cárdenas dicen que repartió muchas tierras pero no ofreció medios para cultivarlas. Y es verdad en gran parte: si los indígenas hubieran tenido medios, estarían hoy florecientísimos, pero vaya usted a Chiapas, entre los tzeltales, tzotziles, tojolabales, o vaya a la Mixteca, y al regreso me platica cómo están los cultivos. Hoy que hay agricultura tecnificada en gran escala, ¿qué puedo hacer con media hectárea? Ni para comer. La prueba es la actualidad de las demandas indígenas. Para mí, el aldabonazo de la rebelión en Chiapas fue para despertar a los mexicanos: "¿Creías que ya no había indios? Pa que te enteres, sí hay

indios". Y recuerdo lo que ellos dicen: "Nunca más un México sin nosotros". Ellos no quieren soberanía sino autonomía. Recuerdo que una vez el presidente Zedillo fue a El Colegio Nacional; yo le empecé a alegar, y me dijo: "A ver, ¿quién me define qué es la autonomía?" "Cuando quiera yo se la defino", le respondí. No confundamos autonomía con soberanía. En la universidad somos autónomos. ¿Por qué? Porque elegimos a nuestras autoridades, nos gobernamos internamente con arreglo a nuestros reglamentos, organizamos libremente nuestros planes de estudio, administramos nuestro presupuesto. Ningún grupo indígena, que yo sepa, quiere hacer la república de los tojolabales. Tendría que estar loco. Y además llevan la bandera mexicana.

Tristeza o desesperanza, no lo sé. Yo digo que hoy hay una conciencia mucho más generalizada, incluso entre los indígenas. Mucha gente pensante está de acuerdo con la actitud de los indígenas y sus demandas. Aunque naturalmente hay gente que no quiere oír hablar de eso, de los indios "pata rajada".

En los últimos años los indígenas americanos han aumentado. Por ejemplo, en Brasil hay estudios de antropólogos que dicen que, a principios del siglo XX, no llegaban a doscientos mil en Brasil, y ahora se acercan a millón y medio. En Estados Unidos por el año 1930 habría 250 mil indios, y ahora pasan de dos millones. En México hubo un censo en 1921, el llamado "censo de las razas", y ahí ponían que eran 4 millones 700 mil indios. Ahora son 13.7 millones, según el Consejo Nacional de Población. Han aumentado, pero ha habido grupos indígenas que desaparecieron, por ejemplo los ópatas. Ya no hay ópatas, pero no los mató nadie. Se fueron mestizando.

El mestizaje fue un símbolo de la Revolución mexicana cuya veracidad no sólo ideológica sino demográfica ha sido muy cuestionada...

El mestizaje es un proceso natural que existe siempre. Oponerse a él de forma violenta sería estúpido. Pienso que hay argumentos para creer que varios grupos indígenas, no todos, se van a conservar y serán una riqueza para México, un baluarte contra la globalización cultural rampante. Ellos han soportado contra viento y marea cinco siglos de persecución y mantienen muchas de sus costumbres, de sus lenguas y de su visión del mundo. "¿Qué cosa es su visión del mundo?", se preguntarán. Pues la que tiene mucha gente en México. A ver, pregúntale a un taxista: "¿Tú a quién le rezas, mano?" "Le rezo a nuestra madre de Guadalupe." "¿Nada más?" "No, también a nuestro padre Jesús." "¿Ah sí?" Es la manera de concebir la divinidad en el mundo mesoamericano, y no es una aberración. En Inglaterra, Juliana de Norwich decía que Dios es hembra porque es el principio cósmico. Los cuáqueros dicen que es nuestro padre y nuestra madre, y que es un machismo espantoso el de la Trinidad pues impone a tres hombres que se aman.

Eso nos llevaría a la naturaleza del cristianismo en México, tal cual se forja, aindiado o sincrético, durante la Nueva España.

Una vez Stanley Ross me pidió que diera una conferencia sobre el tema en el Seminario Episcopalista del sureste de Estados Unidos. En pocas palabras les dije que el cristianismo es judío, pero después San Pablo inventó un cristianismo

nuevo. Inventó un cristianismo helenístico: el Logos y los prósopos. Si Jesús en la Última Cena le dice a un apóstol "tú eres el Logos", ¿qué es eso del Logos? Entonces el cristianismo se volvió helenístico.

Entonces yo les di mi remate: "En Mesoamérica hubo otra interpretación del cristianismo. Aquí se hace *tlamacehualiztli*, que significa *merecimiento*. Los que van a Chalma se van azotando, no como en el cristianismo por la sangre de Cristo, sino por su propia sangre". Eso me lo decía Garibay, y lo creo.

Hay muchos elementos de origen prehispánico en nuestra visión del mundo: la manera de comportarnos, la manera de hablar es mucho más indígena que española. Yo estoy casado con una extremeña, de manera que conozco muy bien España. Conozco a los españoles, son muy diferentes. Decía Henestrosa: "Los españoles hablan como mandando y los mexicanos como temiendo". Un poco es verdad, ¿no?

Al final, la entrevista se convierte en una conversación entre Andrea Martínez Baracs, Nicolás Echevarría y yo con León-Portilla, quien vuelve a su pasión, la literatura indígena contemporánea, y recuerda *Las lecturas del libro de doña Luz Jiménez* y cuenta cómo se hizo ese libro. Primero, como material didáctico para enseñar náhuatl. Después, se transformó en materia literaria y académica. Finalmente, concluye León-Portilla, ha quedado como lectura de los propios nahuas, que lo tienen, subraya él, como "la Biblia de ellos mismos".

II. Christian Duverger en su isla

Christian Duverger, en persona, corrobora la imagen intelectual que transmiten sus libros, la de un hombre que domina a la perfección, de manera exhaustiva, un enorme imperio. Su conocimiento de Mesoamérica es a la vez profundo y detallado. A diferencia de otros eruditos, nunca pierde la perspectiva general de las cosas y es notoria, a través del tormentoso Jacques Soustelle, su maestro, la progenitura teórica de Marcel Mauss, a su vez inspirador de Georges Bataille. El hecho social, como dice Mauss en su *Manual de etnografía* (1947), debe ser suficiente para explicar la totalidad. Por ello, Duverger (Burdeos, Francia, 1948) se tomó en serio las páginas aztecas de Bataille, sobre la energía y su desperdicio, en *La parte maldita*, y postuló, en *La flor letal. Economía del sacrificio azteca* (1983), una teoría que hace de los sacrificios humanos la clave para explicar el universo mesoamericano. No es cierto que el sol da sin exigir nada a cambio, corregirá Duverger a ese temerario ratón de biblioteca que fue Bataille.

No temió Duverger –orgulloso alumno y catedrático de la Escuela de Altos Estudios de París– pasar por un diletante que, tocado por "el mal francés" del estructuralismo, traía la frivolidad literaria y filosofante al hierático panteón azteca. Se educó Duverger en pleno "giro lingüístico" de los años sesenta del siglo pasado y su obra dibuja una para-

doja actualmente ya no tan paradójica: la de un historiador estructuralista que ha decidido, con celo de reformador, modificar una cronología mesoamericana, en su opinión, eurocentrista y decimonónica.

"Soy más políticamente correcto que mis adversarios", nos dice Duverger, *off the record*, en el descanso que nos tomamos durante la entrevista, verificada a principios de 2010 en una librería de la colonia Condesa. Y es que Duverger ha sido tildado lo mismo de radical que de reaccionario, al descartar la relevancia histórica de una pluralidad de naciones indígenas que le parece hechiza y registrar como indudablemente nahua aquel tiempo prehispánico cruzado por los fantasmas de los olmecas o de los toltecas. *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano* (2007) le ha valido las críticas vigorosas de quienes ven en él al restaurador del nacionalismo azteca, responsable de un retroceso en el saber multiculturalista.

En *El origen de los aztecas* (1983), en *La conversión de los indios de la Nueva España* (1987) y en *Mesoamérica. Arte y antropología* (2000), Duverger combina la visión panorámica de los grandes libros de historia nacional que se hacían en el siglo XIX con la presentación de los tratados sometidos al mecanismo de la estructura. Una y otra vez Duverger se alegra –nos lo dice en la entrevista– de cruzar el espejo: del Viejo al Nuevo Mundo, de la historia a la antropología, de la antigua historiografía a las ciencias sociales, del mundo prehispánico al siglo XVI.

El *Cortés* (2005) de Duverger fue apadrinado con un prólogo de José Luis Martínez, quien, tras puntualizar algunas diferencias, no escatimó entusiasmo ante una obra cuyo ce-

lo apologético es muy distinto al tono ecuánime de la gran biografía cortesiana del erudito mexicano. Y es que desde *Hernán Cortés. Creador de la nacionalidad* (1941), de José Vasconcelos, no se había escrito apología más elocuente del conquistador. Pero hasta aquí llega el paralelo: no puede haber visiones más distintas que las de Vasconcelos y Duverger. Mientras que para el profeta de la Raza Cósmica Cortés borra un mundo lamentable y afantasmado que no merecía conservarse salvo como trofeo del evangelizador, para Duverger, el genio de Cortés está en la preservación, mediante la metamorfosis, del mundo azteca. Cortés es el último tlatoani y el primero de una nueva dinastía, el conservador del náhuatl y del arte de los mexicanos, el héroe que reafirma la sacralidad de los templos de los vencidos al construir sobre ellos las iglesias de los vencedores, el nuevo emperador que marcha hasta las Hibueras para confirmar el esplendor de Tenochtitlan en los confines mayas de Mesoamérica. Si Motecuhzoma, como Duverger prefiere llamarlo, desaparece de la escena misteriosamente es porque ha sido sustituido por Cortés. Esta imagen constantina de Cortés, en la cual quien se convierte es el cristianizador, ha suscitado, también, críticas severas. Pero a la hora del bicentenario de la Independencia debe leerse el lamento de Duverger en su Cortés, deplorando que la joven república, en 1823, haya escogido el camino del parricidio.

Actualmente Duverger hace arqueología en Monte Albán, convencido de que el antropólogo no debe perder la evidencia, el calor, del nicho arqueológico. Del trabajo de campo pasa Duverger al deslumbramiento estético: el universo mesoamericano es, para él, un sistema entero de escritura,

una formidable colección de imágenes que ha dado inquietante sentido a toda la historia de la civilización. Hojear *Mesoamérica. Arte y antropología* o *Agua y fuego. Arte sacro indígena del siglo XVI* (2002) o *El primer mestizaje* remite al que probablemente haya sido el deslumbramiento original del joven Duverger ante las historias ilustradas del erotismo que escribió Bataille.

Christian Duverger tiene alma de esteta.

Tu obra destaca por continuar esa tradición en que el historiador es también arqueólogo. Y como historiador eres autor de una obra de varios libros extraordinariamente escritos, panoramas de una riqueza estética y antropológica muy vasta, eruditos y llenos de teorías controvertidas, estimulantes. ¿Cómo te formaste?

Mi relación con México es una historia de amor y las historias de amor no se explican, se viven. Siempre es para mí un poco difícil explicar por qué me dediqué a México. De cierta manera fue consecuencia de mi rechazo a la cultura que teníamos en Francia en esa época, cultura digamos que "clásica", basada en la idea de que la Antigüedad era el mundo romano y griego; la filosofía era sólo la filosofía occidental, y yo quería, muy joven, abrirme hacia otras culturas. Finalmente hice la elección de México, y eso fue un poco al azar, o no lo sé.

Empecé mi tesis en 1970. Escogí la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, mi institución desde el inicio; allí me doctoré y entré en la carrera de investigador-profesor. La escogí por su tradición histórica o quizá fue al revés: la

escuela me escogió a mí. Pertenezco a una familia intelectual que puedo explicar a través de dos elementos: la historia en la larga duración y la mezcla de los enfoques. Soy historiador pero también arqueólogo y antropólogo, y esa mezcla sólo la autorizaba, en los años setenta, la Escuela de Altos Estudios. En la universidad hubiera sido un poco más difícil porque un profesor de historia era un profesor de historia, y si se elegía una carrera de antropología había que ser antropólogo. En la Escuela de Altos Estudios cada quien podía mezclar sus enfoques, su manera de practicar la disciplina, y yo tuve la oportunidad de combinar varias disciplinas como la historia, la antropología, la arqueología y un poco de lingüística, porque a mí me interesa mucho el tema de los idiomas indígenas, en particular el náhuatl.

¿Y de Jacques Soustelle, tu maestro, qué nos puedes decir?

Jacques Soustelle tenía cátedra en la Escuela de Altos Estudios y en esa época había solamente una cátedra de Estudios Mexicanos, la suya. Yo, siendo muy joven, me acerqué a Soustelle, quien tenía una carrera política, pero yo no participé de ninguna manera en ella. Él venía regresando de su destierro; hay que saber que fue desterrado por su inconformidad con el general De Gaulle. Vivió fuera de Francia durante años y regresó precisamente entre 1969 y 1970. Empecé mi tesis con Soustelle y resultó ser una buena relación porque era un hombre muy liberal, respetuoso de las ideas de sus alumnos. A mí me aceptó como era. Después de la tesis fui un poco su asistente, y tras su muerte me hicieron el honor de elegirme para una cátedra, cátedra que es per-

sonal en la Escuela de Altos Estudios. No puedo decir entonces que sea el sucesor de Soustelle pero existe un fuerte vínculo entre ambos.

Para tus lectores mexicanos sí eres el sucesor de Soustelle.

Soustelle se interesaba mucho en México, y fue importante la posibilidad de recuperar una imagen del México de los años treinta a través de él, que hizo su trabajo de campo aquí, entre los otomíes y los lacandones, entre 1932 y 1936. Y dejó escritos al respecto, pero los escritos son una cosa, y el testimonio oral, otra. Aquélla fue una manera de asentar mi conocimiento de México en la larga duración. De la historia me interesan la continuidad, los elementos de evolución de las comunidades indígenas, que sin el testimonio de Soustelle yo no habría entendido.

Cuando apareció La flor letal. Economía del sacrificio azteca *(1983) a algunos lectores les sorprendió la presencia de Georges Bataille en las conclusiones de un libro en el que los aztecas se integran a la "la parte maldita" por excelencia: el sacrificio, el gasto y otros temas de la antropología filosófica. Bataille, como discípulo que fue del antropólogo Marcel Mauss, escribió sobre el sacrificio entre los aztecas: lo hizo con genio pero no sin imprecisión, según escribes tú mismo. Nada podría estar más lejos de la visión humanista tradicional del mundo azteca que minimiza el sacrificio humano, mientras que tú, por el contrario, lo colocas en el centro. Háblanos de* La flor letal *y cómo llegaste a escribir ese libro.*

El problema que tenemos con las civilizaciones de la América prehispánica es la existencia del sacrificio. Cuando les explicaba a mis colegas de la Sorbona que me dedicaba a estudiar a los aztecas, había un rechazo inmediato porque, en la visión que teníamos de esas culturas, el sacrificio humano aparecía como la culminación de la barbarie. Entonces decidí dedicarme al problema no para negarlo sino para entenderlo, pues el sacrificio humano es una constante en cada civilización. En algunas, como en México, se derrama propiamente la sangre; en otras el derramamiento es simbólico, como en la religión cristiana. Traté de explicar por qué se hacían sacrificios en el mundo mesoamericano: se hacían por razones digamos que energéticas.

La idea es que cada individuo nace con una energía –en nahua se dice *tonalli*, de la raíz *tona*, que significa "calor", pero finalmente la palabra moderna sería "energía". Y este *tonalli* es una especie de propiedad personal, la energía vital que está en el *tonalli* de cada mexicano de la época prehispánica. Pero ese *tonalli* sobra y está en relación con la necesidad de la vida: cuando uno muere de muerte natural subsiste un residuo energético. Tenemos una descripción de lo que ocurre con este residuo, y hay que entenderlo a través de la peregrinación del *tonalli*, del "alma" podríamos traducir. La peregrinación del alma del muerto duraba cuatro años: es una cifra simbólica, una especie de regreso al punto cero, el punto de inicio no sólo de la vida individual sino de la vida del grupo, de los hombres en colectividad. Y en el caso de la muerte natural, se trata de un desperdicio de esa energía porque no sirve para nada sino para rehacer este camino migratorio *post mortem*. Y la idea del sacrificio es que

si se administra la muerte, si se controla la muerte, si se da la muerte de manera sacrificial, religiosa, y se la orquesta con una puesta en escena, se recupera la energía vital de un individuo para la colectividad. Ésa es la idea del sacrificio. Y finalmente tenemos las explicaciones en los textos míticos, las descripciones de las fiestas en las que siempre aparece la recuperación de la energía.

La administración de la muerte es entonces importantísima para los aztecas y para los demás pueblos de Mesoamérica: organiza a toda la sociedad. Por ejemplo, hay una distribución del poder entre los sacerdotes y los guerreros que tienen como función apresar cautivos en la guerra, esas Guerras Floridas, un poco lúdicas, muy organizadas. No es una guerra salvaje como la de Occidente: ofrecían sus cautivos a los sacerdotes que iban a administrar, precisamente, la muerte. Es una combinación de guerra y religión. Para que no haya competencia en el poder, hay una complementariedad entre los guerreros y los sacerdotes. Eso se aprecia cuando aparece una clase económica importante, la de los negociantes, los *pochtecas.* Se impone entonces la necesidad de integrar a esos pochtecas a la gestión del sacrificio y se modifica la regla de que los cautivos sacrificados son siempre cautivos de guerra para integrar la posibilidad de comprar esclavos y ofrecerlos como víctimas sacrificiales. Se integra el poder económico a la gestión del poder.

Eso fue en esencia *La flor letal.* En cuanto a Bataille, al parecer vino a México y regresó a Francia impactado, y escribió un libro, *La parte maldita* (1949), que explica un poco lo que yo también investigué. Pero él lo hace por otros medios: intentó entender, sin una mirada despectiva, el proceso del

sacrificio humano como un especie de secreto de la humanidad antes que como culpa exclusiva de los aztecas o de algún otro pueblo supuestamente bárbaro. En Bataille impera una cristianización máxima del sacrificio humano. Hay culturas que abandonaron el sacrificio humano y conservaron los sacrificios de animales o el sacrificio simbólico, como el cristiano, en el que prevalece la idea de que el sacrificio de Cristo ha de ser el último. Pero no es tan evidente para los creyentes que el de Cristo sea el último de los sacrificios, pues la misa es una reactualización del sacrificio.

De cierta manera *La flor letal* fue una ruptura con la visión "idealista" que negaba o minimizaba el sacrificio, esa tradición del padre Ángel María Garibay, basada en la noción de que los aztecas eran prácticamente iguales a los antiguos griegos desde el punto de vista filosófico. Eso para mí no tiene sentido. Lo que me interesa como antropólogo es la diferencia, porque los hombres son múltiples y el género humano lo es absolutamente: cada sociedad inventó su manera de pensar el mundo. Como antropólogo, es la diferencia lo que me atrae, y no la repetición del ideal occidental, mediterráneo.

Sigue abierto el caso de los sacrificios humanos en Mesoamérica y el expediente se enriquece. Tú te preguntas en La flor letal *por qué los españoles se horrorizaron tanto ante el sacrificio humano viniendo ellos como venían de un mundo a su manera también muy cruel. Yo modificaría la pregunta y te la haría a ti: viniendo nosotros del gulag y de Auschwitz, ¿por qué nos horrorizamos? Ese horror a veces es inevitable desplegarlo como una condena moral. ¿Por qué hemos judicializado, con razones que nos parecen justificadísimas,*

todo el pasado histórico con la vara del siglo XX? ¿No nos faltaría tomar otra vez una dosis de relativismo cultural ante el sacrificio azteca?

El sacrificio humano no es únicamente mexicano: todos los pueblos prehispánicos lo practicaron en un grado u otro. Mi manera de relativizar es hacer la yuxtaposición, como en mi libro sobre Cortés, entre la sangrienta intervención de los españoles en México y la muy violenta Europa de su tiempo. Hago una especie de montaje cinematográfico de lo que está ocurriendo en ese momento con las tropas de Carlos V o de Carlos I, porque eso empieza antes de que sea emperador del Sacro Imperio. Carlos es cruel con los comuneros en 1520 porque rechazan el principio mismo del monarquismo: son republicanos, están a favor de la independencia de las ciudades, responden al modelo italiano. Lo que hace Carlos I es simétrico a lo que debió ocurrir en el mundo prehispánico con el sacrificio humano. Y por ejemplo, en 1539 se ejecuta a un indígena, un cacique de Texcoco, tras un proceso de idolatría. La decisión de matar y quemar a este cacique, que había sido un protegido de Cortés, es por haber practicado un sacrificio humano. Para castigar un sacrificio humano, los españoles organizan otro sacrificio humano. Puestos así todos los elementos, la relativización es absolutamente normal.

Yo no tomo partido en mis libros ni sostengo un discurso moral. Hay menos guerras en el mundo mesoamericano que en el mundo occidental, porque acá se hace la guerra para recuperar cautivos sacrificiales. Pero se necesita una cifra enorme, como los 20 mil cautivos de los que se dispu-

so, aparentemente, para la inauguración del Templo Mayor. Pero si se compara con el número de muertos de las guerras europeas son menos. Y si consideramos que nuestras guerras occidentales son también de índole sacrificial, ello nos induce a una reflexión sobre la barbarie fundamental del hombre, pero eso es otra cosa. Como escritor, antropólogo e historiador, a mí no me interesa dar lecciones de moral.

En Mesoamérica. Arte y antropología *y desde* El origen de los aztecas *hasta tu libro más reciente,* El primer mestizaje, *insistes en que el mundo mesoamericano tiene una base nahua, que hay un origen común. Por ello te han acusado de esencialista, te han puesto en compañías que en mi opinión no son nada malas, como las de Spengler, Toynbee o Ranke. A veces parece que eres una especie de centralista jacobino que disgusta a los estudiosos de Mesoamérica regresando a esa centralización imperial azteca que se suponía superada. El universo nahua que tú postulas relativiza, por ejemplo, la existencia de los olmecas o la singularidad de los toltecas. Algunos de quienes discrepan de tu punto de vista aparecerían como girondinos relativistas que están obsesionados con la idea de que el mundo mesoamericano no tiene en realidad un centro y es una galaxia multicultural, pluricentrista. Insisten en que tu tesis del predominio nahua en el sustrato mesoamericano es una vuelta por otro camino al viejo nacionalismo azteca, nacionalismo azteca que los mexicanos del siglo* XIX *y* XX *de alguna manera inventamos. ¿Cómo te sitúas en esta gran discusión?*

Mis libros, lo mismo que mi docencia en la Escuela Nacional de Antropología e Historia o en la UNAM, se oponen a

la visión decimonónica de la historia del México prehispánico. He criticado la visión cristalizada en la segunda mitad del siglo XIX en Europa, cuando se inventa el Estado-nación que hasta ahora organiza nuestro mundo. Una organización internacional, la ONU, reúne a las naciones que son Estados-naciones. ¿Y cuál es la definición de nación? Un territorio con sus fronteras, un pueblo, un idioma.

La definición, ya clásica, de Ernest Renan...

Sí, pero hay que saber que esa definición siempre fue un poco diferente de la realidad. Para hacer coincidir la idea que Europa tenía del Estado-nación con la realidad, homogeneizaron el idioma nacional. En la Francia de 1850 sólo cerca de un diez por ciento de la población hablaba y escribía en francés. Entonces, para dar unidad lingüística a esos países, se inventó la escuela, lo cual significa que la idea del Estado-nación carecía de consistencia; fue una visión "ideológica", "filosófica" o "histórica", y se adecuó la realidad a ella.

Los primeros investigadores del mundo prehispánico, todos europeos, clonaron el modelo de Estado-nación para adaptarlo a Mesoamérica. Decidieron buscar los linderos y las fronteras de los territorios; discutieron acerca de cuál era el territorio de tal población y, si había un territorio, entonces había que buscar el pueblo y el idioma. De eso salió un mapa absurdo: donde había un pueblo, se inventó un idioma nacional. Eso llegó hasta nosotros, y yo hice algo de epistemología para explicar que eso era una equivocación, contra la cual quise construir una visión del siglo XXI. Soy francés y rechazo esa visión eurocentrista. Pero también

me puedo presentar como mexicano por toda la afinidad que tengo con este país. Y finalmente creo que pasé a través del espejo.

Había que reintegrar elementos indígenas, específicos, a esa visión, y lo hice con la ayuda de mi formación intelectual en la Escuela de Altos Estudios, que maneja la larga duración como manera de apreciar la evolución histórica; introduje esa perspectiva de larga duración a la historia prehispánica. Con mi obra creo que salimos de una visión territorial y cronológica fragmentada, abandonando ese panorama lleno de microterritorios y pueblos fantasmas, como los olmecas, que nacen un día, no sabemos de dónde, y desaparecen. Y después vienen los mayas: tampoco sabemos de dónde vienen y desaparecen, no sabemos si por influencia de Venus o víctimas de una sequía. Y es la misma historia con los toltecas: que en un momento entran en México y finalmente se esfuman. Teníamos un territorio y una historia fragmentados, dispersos en pedazos, sin relación ni vinculación entre sí. Ésa es la huella del siglo XIX, junto con la cronología que se manejaba y que todavía se maneja un poco...

Preclásico, Clásico...

Preclásico, Clásico, Posclásico. Es el modelo tripartita decimonónico, evolucionista, con el cual estoy en desacuerdo. Mi propuesta es recuperar la continuidad cronológica: los actores de la historia mesoamericana y los elementos culturales que la constituyen son los mismos desde el principio. Reintegré el mundo nahua al inicio del proceso, y eso nos

dio una explicación de la dualidad de la cultura mesoamericana. A partir de 1200 o 1500 antes de Cristo, Mesoamérica estaba ocupada por pueblos sedentarios, esto es, que tenían sus milpas y vivían de ellas. Eran agricultores: no podían irse de su pueblo porque les robaban esas tierras. Los sedentarios no se mueven. Y, por otra parte, hay muchos elementos mesoamericanos que son de una cultura nómada. Se puede ver en los mitos, en las prácticas y rituales. Abundan los ritos en que se camina alrededor del pueblo y se viaja entre un cerro, un río, una laguna. Había que combinar esos dos elementos: el mundo sedentario y el mundo nómada, y eso fueron *Mesoamérica. Arte y antropología* y, más recientemente, *El primer mestizaje.*

Mesoamérica nace del encuentro de esos nómadas con los sedentarios que ya estaban *in situ*, y esos nómadas ¿quiénes son sino los nahuas (o el grupo yuto-azteca), ocupantes de prácticamente todo el suroeste de los actuales Estados Unidos hasta Panamá? No hay más candidatos para ser los nómadas de Mesoamérica que los nahuas. A partir de eso se postula la continuidad cronológica; se pueden utilizar muchos elementos que conocemos del momento del contacto del siglo XVI y de la Conquista para hacer una historia regresiva. Así los vestigios arqueológicos no se quedan mudos. Combino la historia, la etnohistoria, la recuperación de los datos del siglo XVI, junto con la idea de la continuidad histórica.

La validación de la hipótesis es que funcione la hipótesis: con la interpretación de los glifos aztecas del momento de la Conquista, se puede interpretar un glifo tolteca, ver el mismo glifo en la época teotihuacana y el mismo en la épo-

ca olmeca, lo cual significa que hay una continuidad también en la manera de escribir, dado que es una verdadera escritura lo que tiene Mesoamérica. Volveremos al tema.

Pero para terminar con los nahuas: mi visión no tiene nada que ver con la visión centralista o jacobina, ésa es una mala lectura de lo que escribo. Desde el inicio de Mesoamérica, en todo su territorio, hubo nahuas. Fue una ocupación pluriétnica, y esto es una visión absolutamente distinta a la decimonónica. Yo digo que en un territorio común, el mesoamericano, había diferentes pueblos que hablaban varios idiomas. No veo en qué manera mi obra sería una recuperación de cualquier tipo de nacionalismo. En el siglo XIX, los nahuas eran conquistadores tardíos y simbolizaban el poder del altiplano central. En mi lectura son fundadores y se vuelven mesoamericanos autóctonos. Las fronteras que hay que buscar son fronteras entre los centros de organización territorial, los *altépetl*, que se podría traducir como "ciudad", aunque no es como una ciudad del Viejo Mundo. No debemos desplazar conceptos que funcionan para Europa pero no necesariamente aquí. He querido buscar modelos indígenas para explicar cómo funciona Mesoamérica.

Recuperar la larga duración sí es una idea originada en mi formación. La epistemología es también una tradición muy francesa, y de ella me sirvo para entender que la antropología es una disciplina muy reciente y en la carrera del antropólogo es esencial el estudio de los textos fundadores del siglo XIX: es la rebelión de los hijos frente a los padres. Yo vivo la reinterpretación de la historia prehispánica desde el espíritu crítico, francés, de la epistemología.

Pasemos a la parte de tu obra en que aparecen los españoles. A mí me gusta mucho La conversión de los indios de la Nueva España, *obra que continúa y completa la de Robert Ricard,* La conquista espiritual de México *(1947). En tu obra está el mundo mesoamericano pero también el siglo XVI, y tu siglo XVI podría resumirse en ese momento en que el indio se cristianiza y el cristianismo se indianiza, según tu propia frase. El vehículo de ese proceso son los franciscanos. ¿Hasta qué punto para ti México (en la medida en que hablar de México, como hablar de cualquier nación, siempre es un poco abstracto) sigue siendo un poco el hijo de este siglo XVI? Si tuvieras que hacer más larga tu duración, ¿qué dirías, cómo ves este mundo de la conversión?*

Hay muchas cosas que decir en relación con eso. Con el título de mi último libro, *El primer mestizaje*, que describe cómo se mezclaron los pueblos nómadas y los pueblos sedentarios agricultores que dieron inicio a Mesoamérica en 1200 antes de Cristo, quise decir que el mestizaje con los españoles sería, para mí, no el segundo sino uno más de una cadena iniciada inmemorialmente. Es una manera de reintegrar una gran parte de la historia del siglo XVI en la historia prehispánica. Eso impacta un poco porque normalmente uno se forma como historiador, o como antropólogo-arqueólogo, y descubre gran diferencia académica entre los dos mundos, entre el mundo de lo escrito y el de lo que aparentemente no está escrito. Cuando hay escritura, hay archivos, y el archivo desarrolla la carrera del historiador. A veces, si hay escritura, se puede encontrar algo escrito en un monumento, por eso la arqueología del viejo mundo incluye monumentos con escritura. El antropólogo suele especializarse

en las culturas orales, que no tienen tradición escrita. Recuerdo la primera cátedra que Claude Lévi-Strauss tuvo en la Escuela de Altos Estudios, cátedra que estuvo dedicada al estudio de los pueblos sin escritura y se llamaba "Antropología de los pueblos sin escritura". Ésa fue la cátedra de Lévi-Strauss, lo cual no es cualquier cosa.

Háblanos un poco de Claude Lévi-Strauss.

Había una ecuación entre antropología y pueblos sin escritura. Se trabajaban los mitos, que son una especie de literatura oral, transmitida oralmente. Buena parte de la obra de Lévi-Strauss fue sobre las modificaciones de esa tradición al pasar de uno a otro grupo. Los antropólogos están del lado de la oralidad, de la cultura no escrita, y hay por ello una frontera "epistemológica" entre los historiadores dedicados al estudio del siglo XVI y los antropólogos y los arqueólogos de lo prehispánico. Por ser un investigador entre dos mundos, un europeo que trabaja sobre el mundo prehispánico y un hombre del Viejo Mundo dedicado al Nuevo Mundo, y a la vez tránsfuga y multidisciplinario, me puedo interesar en el siglo XVI trabajando con los archivos que tenemos, y como antropólogo puedo entrar en otra manera de entender los pueblos indígenas, a través de sus ritos actuales, de sus idiomas persistentes o de sus vestigios arqueológicos; pero normalmente no se traspasa la frontera. Son pocos los que son aficionados al siglo XVI y aficionados a los siglos anteriores. Y creo que eso me dio cierta ventaja para cuestionar la visión tradicional.

Diría yo que la introducción de los españoles en el Nue-

vo Mundo se hizo dentro de un marco muy indígena. En Mesoamérica había pueblos sedentarios que se enfrentaban a pueblos nómadas, como los que de una manera general se llamaban "chichimecas", un poco violentos: no tenían tierras y buscaban la manera de acaparar el fruto de unas milpas. Entonces, ¿cuál era la reacción de los sedentarios? Siempre había un contacto con el jefe de la banda. Eran grupos pequeños de varias familias, de entre ochenta, cien o ciento veinte personas. ¿Qué pasaba? Que el jefe de la ciudad, del *altépetl*, los invitaba a instalarse en sus tierras y el pacto se cristalizaba a través de un intercambio de mujeres. Normalmente el cacique ofrecía a su hija, una hija casadera para el jefe de los chichimecas recién llegados. Regía una disposición para integrar a los chichimecas en el mundo sedentario. ¿Por qué? Porque el problema de los sedentarios era precisamente que al no poder moverse les preocupaba la consanguinidad. Para renovar un poco el patrimonio genético del grupo se aprovechaba a los que llegaban y se daba el mestizaje. Los aztecas no fueron los primeros en entrar en Mesoamérica; anteriormente estuvo la ola de los toltecas. Y hubo otras anteriores.

¿Qué ocurre en 1521, y un poco antes? Cortés llega en 1519 a Veracruz. Hay que recordar que Mesoamérica contaba entonces con 25 millones de habitantes, y Cortés venía con un grupo muy reducido de 500 personas, sin mujeres. ¿Qué se va a hacer? Para los indígenas, en su manera de poblar, esos españoles son otros chichimecas, nada más que tienen una tez y una manera de vestirse diferentes. Le ofrecen a Cortés mujeres para que se queden los españoles en el pueblo. Ocurre en Cintla, en Cempoala, en Tlaxcala, en

México. Aceptar a las mujeres e irse con ellas no era la práctica tradicional. Ésa es la voluntad de los pueblos, decir: "En lugar de hacer la guerra contra nosotros, ¿por qué no se instalan? Tenemos tierras, México es grande. Y tenemos esposas para ustedes".

Ése es el primer acto. ¿Cuál es el segundo? Cortés viene a tomar el control de México. No hay que olvidar que él tuvo una experiencia de quince años en las islas, siete en Santo Domingo y ocho en Cuba. ¿Y qué ocurrió en esas dos islas? Lo que yo llamo un "genocidio", pues en treinta años se redujo la población de esas dos islas en un 90 por ciento. La idea de los españoles de crear una réplica del mundo español en las islas fue un fracaso, y Cortés fue testigo de ello.

Alrededor de 1515 es la fecha de la conversión de Las Casas, y estoy seguro que también la de la conversión de Cortés, quien decide hacer la conquista de México por su cuenta e introducir algo absolutamente nuevo: el mestizaje. Y no sólo un mestizaje de sangres sino cultural. En este sentido Cortés entiende que si cristianiza Mesoamérica únicamente con los clérigos será catastrófico. Entonces, ¿qué hace? Tiene amigos franciscanos en su feudo de Belvis, propiedad de su familia. Se dirige al convento y amarra a esos franciscanos, frailes republicanos que están en la oposición a la monarquía española y poseen una gran apertura intelectual. No son sectarios. Son doce los primeros que llegan, y finalmente nunca serán más de doscientos franciscanos durante el siglo XVI, junto a ciento cincuenta dominicos y una cifra semejante de agustinos.

Cortés no quiere clonar a España en México porque eso va a dar el mismo resultado que en las Antillas: el extermi-

nio de las poblaciones. Para conservar a los indios hay que cristianizarlos, porque ésa es la obligación jurídica de España. De ese momento tenemos un ejemplo de cómo se adaptó la tradición cristiana en un libro mío, vamos a decir que "pictográfico", titulado *Agua y fuego. Arte sacro indígena del siglo XVI*, sobre el arte de los conventos mexicanos hasta 1572. Allí enseño cómo la iconografía de los conventos de esa época se puede leer a través de los documentos cristianos y de la iconografía mesoamericana. Esa doble lectura, ante el sacrificio, por ejemplo, nos muestra el corazón humano en dos formas: el Sagrado Corazón de Jesús y aquel que se extraía a los sacrificados. Esa doble lectura se acaba en 1572 con la llegada de la Inquisición. Se adaptó mucho la religión cristiana para introducirse en el mundo indígena.

Leyendo tu biografía de Hernán Cortés uno se encuentra con un político extremadamente original, un especie de príncipe del Renacimiento con características culturales e intelectuales que de alguna manera ya lo hacen mexicano, novohispano, alguien que se hace en este lado del mundo. Frente a él es inevitable recabar tu opinión, encuestarte sobre el otro lado, sobre Moctezuma.

Es un asunto de fechas. Colón llega en 1492, pero la instalación de los españoles en Santo Domingo será permanente. En 1511 los de Santo Domingo van a pasar a Cuba. Cuba está al lado de México, y así no podemos concebir esa otra idea del siglo XIX: que esos mundos estuviesen fraccionados, sin contacto entre ellos. Hubo mucha comunicación en el orbe prehispánico. Todo lo que ocurría en el Caribe se conocía en México. Motecuhzoma (así prefiero llamarlo)

sabía exactamente lo que había ocurrido en Santo Domingo y en Cuba y lo que podía ocurrir en México. Había dos opciones para los mexicanos: matar a los 500 españoles en el desembarco, opción aparentemente defendida por los jóvenes más extremistas, como Xicoténcatl, hijo del cacique de Tlaxcala, y respaldada por Cuitláhuac y Cuauhtémoc, o la de Motecuhzoma, que buscaba el diálogo y el acuerdo: sabía que vendrían barcadas tras barcadas. Y tampoco podemos eliminar por completo el deseo de Cortés de apoderarse de México. Puede vérsele como un príncipe a la Maquiavelo, que quiere hacer de México un gran feudo. Pero después de mi estudio no lo veo de esa manera, sino como un hombre de guerra y a la vez como un superintelectual, un personaje de una inteligencia absolutamente excepcional. En la mente de Cortés siempre estuvo la intención de ser el jefe de la Nueva España, para organizar un tipo de sociedad que sin él no se haría. Y finalmente lo logró, porque el México mestizo es el pensado e inventado por Cortés.

No podemos juzgar bien el papel de Motecuhzoma cuando ya es prisionero de los españoles: no es libre ni en sus pláticas ni en sus actos. Una vez encerrado Motecuhzoma, Cortés empieza a funcionar como un nuevo tlatoani y durante esos seis primeros meses no hay resistencia por parte de los mexicanos, seguramente porque Cortés no toca los templos ni altera en nada la vida normal. Es hasta la irrupción de un elemento exterior, los españoles mandados por Diego Velázquez para no dejar a Cortés como dueño de México, cuando cambia la historia.

Cortés se instaló como nuevo tlatoani sin cambiar nada de la organización territorial, conviviendo con los otros ca-

ciques, con sus esposas, con la Malinche, en su casa de Coyoacán. A través de Malinche entra en el náhuatl, y obtiene una especie de comunión con México. Él ya estaba del otro lado cuando empieza su conquista. Era más mexicano, más indígena, que español. Odiaba a los españoles, casi a todos. Es el tlatoani de México, el tlatoani de Mesoamérica. No acepta, por ejemplo, aquello de hacer una moneda de plata y de oro para los españoles y otra moneda, chiquitita, muy delgadita, de cobre, para los indios. Esa idea del virrey Mendoza era absolutamente contraria al mestizaje.

Eres francés pero también eres mexicano por elección. ¿Cómo valoras la identificación histórica, mitológica de los mexicanos con la derrota de los aztecas, con este símbolo tardío –que tú explicas de manera magnífica en uno de tus libros–, el del águila y la serpiente, aparecido a fines del XVI, *por ahí de 1580. Si Cortés es el primer personaje de la historia mexicana, ¿cuál es el símbolo de la nación que funda?*

Cortés es a la vez un personaje de la historia prehispánica y de la historia moderna, y articula ambos momentos en la historia mexicana. Veo realmente una cierta continuidad entre la época prehispánica y la época actual a través precisamente de lo que ocurrió en el siglo XVI, ese encuentro factual que no es producto del azar: es producto de la voluntad de un personaje que quería rehacer otra España, un hombre en ruptura con su país de nacimiento. Su familia había estado en el bando contrario a Isabel la Católica durante la Guerra de Sucesión, después de la muerte de Enrique IV, "el Impotente". Estaba, por su origen familiar,

en el campo de los vencidos. Lo podemos llamar "republicano", pues considera que el poder nace de la elección democrática. ¿Qué hace Cortés al llegar a Veracruz? No dice "Vengo por encargo de... con las cédulas de... de parte de mi señor", sino que crea un cabildo, un ayuntamiento. Una vez constituido el ayuntamiento, se elige a Cortés como capitán general y justicia mayor. La legitimidad a través de la elección de un ayuntamiento: ése es el modelo que trae Cortés.

Es el modelo de las comunidades castellanas.

Sí, de las comunidades castellanas, de las ciudades republicanas de la Italia de ese entonces. Viene con un modelo antimonárquico. Las cartas que le escribe al emperador son lo que hoy llamaríamos "cartas abiertas". El destino de esas cartas es la imprenta y la edición; escribe para la posteridad, para que no haya posibilidad de eliminar la realidad de su presencia en México mediante las manipulaciones secretas y subterráneas de la Corona. Tiene una relación con el poder muy moderna. Crea, insisto, un país nuevo. Cortés está entre esos dos mundos: aparece como un indígena, y de otra manera aparece como una persona que sabe manejar la administración española.

En mi libro *Cortés*, mediante una doble lectura, trato lo del escudo. Propuse ver del lado izquierdo un jaguar y un águila. Del águila los historiadores van a decir: "es el águila de los Habsburgo", y del león: "es el león de Castilla y León". Pero el jaguar y el águila también significan: "yo soy un guerrero", porque el jaguar y el águila eran los animales

que representaban al sol y a los guerreros. Y la finalidad de la guerra era hacer cautivos para ofrecerlos al sol, que no se llama de otra manera que Tonatiuh, donde recuperamos la raíz de *tonalli*, por ser el sol la suma de las energías individuales. En el otro lado del escudo están el agua y el fuego. El agua, se dirá, "es la laguna de México". Pero con el fuego hay una especie de juego. Para representar el fuego se ponen tres coronas, un glifo prehispánico de tres puntas; y hay una relación entre el fuego y la cifra "tres" en el sistema icónico mesoamericano. Las coronas son las de Tlacopan, México y Texcoco. Pero, por otro lado, los indígenas que observan este escudo ven tres veces el glifo del fuego con la laguna de México; entonces lo leen "agua y fuego", el *atl tlachinolli* de los nahuas, lo que significa que Cortés no actúa como un príncipe español, sino que busca la identificación de los dos lados.

En ese punto destaca la intervención de las órdenes religiosas, de los franciscanos y de los dominicos, como quienes propugnan esa iconografía simbólica.

Hubo una misma disposición de espíritu, y fueron los franciscanos traídos por Cortés los que inventaron el sistema. Todo se puede explicar, otra vez, con la doble lectura, española e indígena. Y hay otro detalle, que no sé si apunto en mis libros: no tenemos retratos de Cortés. Si fuera Cortés un príncipe del Renacimiento, lo primero que hubiera hecho habría sido pagarse un pintor para hacer su retrato y ponerlo en la biblioteca. Hay una especie de culto de la imagen y del retrato. Pero Cortés rechazó absolutamente

la idea de mandarse hacer un retrato, por dos razones: no le interesaba el poder ni menos los elementos del poder a la manera europea, y asumía la imposibilidad indígena de sacar una imagen del rostro humano. Por ejemplo, en el mundo indígena, cuando uno veía su rostro en el agua era un presagio de muerte, y cuando había que terminar con el poder de un brujo la única manera de hacerlo era presentarle un espejo de obsidiana pulida o, a veces, de pirita. Cortés rechaza la idea de tener un retrato porque funciona como un mexicano: sabe que es una cosa peligrosa hacer un retrato de un ser humano. Estamos ante un Cortés mucho más mestizo que el Cortés de los libros de texto. Más que un conquistador, es un hombre con visión, y por ello ocupa el lugar de Motecuhzoma. Si finalmente desaparece Motecuhzoma es porque Cortés, su heredero, ocupa su lugar. Un tlatoani, no un príncipe de Maquiavelo.

A Chateaubriand, a quien citas en Mesoamérica. Arte y antropología, *le parecieron "pomposas" las ruinas mayas perdidas en la selva. Tu obra es histórica y arqueológica pero también es la de un hombre deslumbrado estéticamente. Tus libros son grandes exposiciones gráficas del arte en Mesoamérica, riquísimas en su despliegue iconográfico. Te voy a hacer una pregunta un poco periodística: si tuvieras que escoger cinco piezas del arte mesoamericano para llevártelas a la hipotética y proverbial isla desierta, ¿cuáles te llevarías, cuáles son tus preferidas de las miles de piezas que conoces y admiras?*

Antes de contestar, quiero explicar que no podemos seguir considerando el arte como una cosa distinta de la escritu-

ra. En este mundo prehispánico se escribe con dibujos, con figuras. Soy de los que respaldan la idea de que hay una escritura-escritura en Mesoamérica, como la hay en el Perú y en otras partes de la América indígena. No es fonética, como nuestra escritura, sino ideográfica, lo que significa que lo que se registra es la idea, el pensamiento. Aparte, siempre es posible fonetizar un glifo, en cualquier idioma. Voy a dar un ejemplo: las cifras que manejamos, por ejemplo, para el número uno o el dos. El 2 lo podemos leer en español como "dos", en inglés como *two*, en francés como *deux*, y así en cualquier idioma. Eso significa que a un signo ideográfico le corresponden lecturas fonéticas en cualquier idioma posible. El sistema funciona así, con elementos ideográficos, y esa escritura se maneja a través de dibujos. Esos dibujos pueden ser "abstractos", eso que llamamos glifos, pero también pueden ser "figurativos", y entonces entramos en la categoría que Occidente llama "arte": la representación de la persona humana, de la naturaleza, etcétera. Pero no son cuadros, no son representaciones de la naturaleza: son elementos figurativos que pertenecen a un mensaje escrito, son parte de la escritura. El destino de esos elementos es la lectura, se pueden leer.

Entonces la pregunta "¿qué objetos de arte mesoamericano te gustaría llevarte a una isla desierta?", es prácticamente la misma que "¿cuáles serían los libros que quisieras llevarte a una isla desierta?" Eso es importante. Y estoy luchando para que se reconozca esa dimensión escritural del arte mesoamericano, que es realmente un testimonio de un pensamiento.

Otra cosa antes de terminar con mi respuesta: se puede

escribir en varios soportes, grabando, pintando en estuco o en un pequeño objeto o en una pared grande, o se puede hacer en escultura, en tres dimensiones, y hasta organizar una ciudad completa. Yo soy de los que consideran que la arquitectura también es escritura, que es parte del mensaje. De una cierta manera se puede escribir en el espacio.

Me llevaría a la isla desierta monumentos que son historia: el famoso monolito del Calendario Azteca, el de los Cinco Soles. Me lo puedo llevar fácilmente, no por su peso, toneladas, sino por ser algo que tiene un mensaje muy denso. Todo lo escrito en él es una filosofía del movimiento cósmico, de la duración de la historia humana, de la sucesión de las eras, de las edades de los soles. Todo está en relación con el calendario, que tiene, a su vez, una relación con el espacio. No se concibe un territorio sin esa dimensión cronológica y no se puede pensar el tiempo sin esa ubicación territorial. El Calendario Azteca, la Piedra del Sol, es un monumento que puedo comentar durante toda mi vida. No sólo es una obra de arte...

Es también una enciclopedia...

Es una enciclopedia del pensamiento, y en este sentido me interesaría tenerlo en mi isla.

Desde el punto de vista estético, no me molesta que la escritura prehispánica sea estética, si por estético se entiende "bonito" como expresión de civilización. Eso lo comprendieron los franciscanos y otros frailes que vinieron aquí: entendieron que esa escritura a través de glifos tenía su dimensión estética, y también lo entendió de manera muy temprana

Cortés. A veces se olvida que Cortés fue el primer curador de las colecciones mexicanas en Europa. Porque, cuando recibe de Motecuhzoma los primeros regalos, Cortés se niega a fundir esos objetos para hacer lingotes, y prefiere explicarle al rey que está en una tierra donde hay no solamente oro sino artistas que usaban el oro para hacer obras de arte. Y decidió mandar ese primer envío, y luego otro, que fue robado por los corsarios franceses, por el pirata Jean Fleury. Esos objetos eran tan bonitos que los consejeros de Carlos, que no es todavía V y está a punto de salir a Aix-la-Chapelle para recibir la corona de rey germánico, dicen: "Hay que llevarnos esto para hacer una exposición". Y se hace una exposición en el Palacio del Ayuntamiento de Bruselas con todos esos objetos, que evidentemente despiertan una emoción y un impacto enormes. Eran obras de arte de oro: escritura en oro.

Me gustaría llevar también a mi isla desierta esos objetos que fueron los primeros regalos de Motecuhzoma a Cortés. O los objetos de plumas, no sólo el llamado "Penacho de Motecuhzoma" (que fue una no muy excelsa restauración del siglo XIX), sino otros, parte del primer regalo. O los códices que se enviaron a Europa, el *Códice Vindobonensis*, que se encuentra en Viena, y el otro que no sabemos cuál fue: quizá fuera el *Códice Borgia*, que está en el Vaticano. Entre los regalos de Motecuhzoma se presentaron códices, y eso quería decir, para los aztecas, que si "los españoles tienen escritura y libros, nosotros también tenemos nuestra escritura, con figuras, y tenemos nuestros libros". Además del valor estético, esos códices tienen un valor afectivo porque son símbolos de aquel encuentro entre dos mundos. Más

vale un encuentro entre dos mundos, con respeto mutuo, que la guerra, la conquista, el derramamiento de sangre.

La entrevista no habría terminado nunca porque Christian Duverger hubiera querido dotar, con todo el arte de Mesoamérica, su isla desierta.

III. Rodrigo Martínez Baracs: "La verdadera revolución fue la Conquista"

Conocí a Rodrigo Martínez Baracs en octubre de 1989 en la Residencia de Estudiantes de Madrid. Él iba acompañando a su padre, el historiador, crítico y bibliófilo José Luis Martínez, y a todos nos reunían allí los festejos del centenario del nacimiento de Alfonso Reyes. Conservo en una de las paredes de mi estudio un recuerdo de aquella celebración, en la que aparecen los Martínez, padre e hijo, y Jaime García Terrés, fotografía tomada antes de que rompiésemos filas y nos topáramos, cada uno por su lado y viajando por el viejo continente (lo que daba la ilusión de mayor cercanía con los hechos), con la noticia fresca de la caída del Muro de Berlín. Todo esto viene a cuento porque me parece que Martínez Baracs pertenece a esa clase de historiadores para quienes la historia adquiere sentido a través de sus catástrofes. Para él, especialista en el México colonial y compilador de las relaciones de los cronistas de Indias menos conocidos, la caída de México-Tenochtitlan es noticia fresca.

Entrevisté a Martínez Baracs en su nueva casa de la colonia Condesa, donde alberga una biblioteca que llegará a ser tan voluminosa como la de su padre y con la que guarda un no por evidente menos notable aire de familia. Y como para escribir estas líneas he leído *La biblioteca de mi padre* (2010), el hermoso opúsculo que Martínez Baracs acaba de publicar, no puedo sino comparar ambas bibliotecas y ambas per-

sonalidades. De las virtudes compartidas por el padre y el hijo, la que se percibe con mayor rapidez es la cortesía cariñosa.

El día de la entrevista, el propio Rodrigo me mostró, en el corazón de su biblioteca, tres muebles heredados de su padre. Uno es un original librero portátil que había sido propiedad de Justo Sierra y le permitía a José Luis Martínez tener cerca y a la mano los libros de trabajo o las novedades editoriales. Y utiliza Martínez Baracs la mesa de trabajo que su padre recibió en herencia, a su vez, de su maestro Jaime Torres Bodet: la mesa, nada menos, sobre la que cayó el cuerpo del poeta cuando se suicidó dándose un tiro en la cueva palatina. A ambos muebles los reconocí de inmediato gracias a las muchas veces que fui a la casa-biblioteca de la calle de Rousseau, en la época en que José Luis Martínez y yo hicimos *La literatura mexicana del siglo XX* (1995). Del tercer mueble, una silla que fue de don Ignacio Manuel Altamirano, no me acordaba yo.

Al gusto por el documento, del cual es devoto como buen historiador profesional, en Martínez Baracs (ciudad de México, 1954) se suman una enorme cultura historiográfica y la heredada exigencia familiar de escribir bien para hacerse leer como agua que corre. Ello lo prueba *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacan", 1521-1580* (2005) y sus páginas dedicadas, sobre todo, a las aventuras y fundaciones del licenciado Vasco de Quiroga, el lector de Tomás Moro, el primer obispo de Michoacán. Y es que la pasión (y la especialidad como doctor en historia) de Martínez Baracs son las décadas de aquello que Miguel León-Portilla llamó, en un gesto de conciliación agradeci-

do acá, allá y acullá, el "encuentro entre dos mundos", visto antes y después de 1492. Pero no es lo propio de Martínez Baracs el espíritu conciliador. Educado en los años de las guerras ideológicas marxistas, conserva de aquella época la vocación heterodoxa, el gusto por la verdad incómoda: dice que la llamada tesis proteínica –el azteca habría sido un Estado caníbal– no debe ser descartada, y no evade sostener algunas hipótesis políticamente incorrectas sobre el desfase evolutivo de las civilizaciones mesoamericanas. Su padre, cuenta Rodrigo en *La biblioteca de mi padre*, lo puso a leer *Pueblo en vilo*, de Luis González y González, para morigerar aquellos furores. A este historiador minucioso que es Rodrigo Martínez Baracs le fascina, insisto, la catástrofe histórica, y por ello, para él, la gran revolución mexicana fue la Conquista.

¿Cómo compararías a España y al mundo mexica? ¿Qué hacía tan distintos a estos pueblos del imperio español y qué cosas los unían, si pensamos en los meses que pasan Cortés y Moctezuma juntos en ese episodio que es extrañísimo?

La comparación entre España y América no me parece la más pertinente en un primer momento, pues compara a un país con un continente. Lo que entra en contacto a partir de 1492 es América con Europa, o más bien con Eurasia, o más bien con el conjunto de Europa, Asia y África, el llamado Viejo Mundo, que en cierta forma constituía un todo más o menos comunicado, integrado, con una muy larga historia común. La comparación de los desarrollos paralelos y aisla-

dos del Viejo Mundo y del Nuevo, durante los miles de años que van del primer poblamiento por Bering al descubrimiento de América en 1492, permite percibir las similitudes y grandes diferencias entre los dos mundos que ese año se encontraron, entraron en contacto. La primera gran diferencia entre los dos mundos fue una diferencia tecnológica de miles de años, pues la revolución agrícola sucedió en el Viejo Mundo miles de años antes que en el Nuevo Mundo, donde se produjo sin el complemento de la ganadería, y la formación de las grandes civilizaciones sucedió también miles de años antes en el Viejo Mundo que en el Nuevo. Este desfase tecnológico ayuda a entender por qué los españoles fueron los conquistadores y los indios los conquistados; por qué los indios no se subieron a las naves de Colón y se fueron a conquistar las ciudades de Europa. Esta diferencia tecnológica ayuda también a entender por qué la Conquista trajo consecuencias tan grandes, fuertes, variadas e irreversibles en América, que constituyen una verdadera revolución, sin duda la más radical de la historia americana, después del primer poblamiento. La diferencia tecnológica militar entre los conquistadores y los conquistados la vemos bien expresada en la exposición sobre Moctezuma Xocoyotzin en el Museo del Templo Mayor: una espada de hierro y un *macuáhuitl*, la macana de madera con incrustaciones de piedra. Y se agrega que Europa vivía en el siglo XVI el inicio de una gran transformación tecnológica, económica, política y social que la llevaría de las sociedades agrarias tributarias a las sociedades industriales capitalistas.

En un segundo momento, sí resulta relevante la comparación particular entre América y España, pues España y

Portugal representaban a sociedades más apegadas a sus rasgos tributarios tradicionales, con la separación de dos grandes estratos de la sociedad, los campesinos y los nobles, la organización corporativa de la sociedad y la fuerte religiosidad. Había pues muchas cosas que unían como seres humanos y como jefes a Cortés y a Moctezuma. Esas semejanzas tradicionales atenuaron el impacto inmediato de la incorporación de América a ese mundo en transformación acelerada.

De cualquier modo, la diferencia tecnológica era tal que el efecto de ajenidad debió ser muy grande, especialmente para Moctezuma. Tal vez quien mejor captó esta ajenidad fue nuestro amigo Hugo Hiriart en su novela *La destrucción de todas las cosas*, de 1992.

¿Qué tan cierto es que una de las causas del desastre de los aztecas estuvo en la noción del individuo? ¿Qué tanto influyó la salvación de cada alma, propia del catolicismo? No suele decirse abiertamente hoy, pero es frecuente creer que la derrota de los aztecas no sólo se debió a la superioridad militar sino a una indecible superioridad religiosa. ¿Se supondría al cristianismo una religión más conocedora de lo humano que las religiones mesoamericanas?

El problema de la individualidad o más bien del grado de individualidad de los amerindios es un tema difícil, escurridizo y aun peligroso. Pero es vital para entender la revolución que se produjo en América a partir de 1492, y es positivo que se le pueda comenzar a pensar e investigar, pues era un tema más bien vedado, particularmente por el nacionalismo mexicano y por lo *politically correct*, después de ser presa de

las diferencias ideológicas del siglo XX o de las concepciones racistas del XVIII y XIX. Ojalá se pueda avanzar en una investigación desprejuiciada.

Los españoles y los amerindios difieren en diversos grados y formas de individualidad y de pervivencia de estructuras comunitarias y corporativas. Ambos se integran, como el resto de la humanidad, en un mundo con una religiosidad muy fuerte, que recientemente ha comenzado a cambiar. Pero es cierto que el cristianismo, con su noción de salvación del alma individual, llevó a primer plano la libertad individual, la capacidad de obrar bien o mal. Al cristianismo se agregó en Europa un crecimiento de las relaciones mercantiles, comerciales, que conviven con las formas de comunidad, pero también las van corroyendo, aumentando el grado de individualidad.

En cuanto al bajo grado de individualidad de los indios o, si se prefiere, su alto grado de integración en las formaciones estatales, corporativas y comunitarias, debe considerarse como una herencia del pasado animal y arcaico, pero también como una recreación y fortalecimiento de su integración a dichas formas estatales a través de las grandes ceremonias; lo vieron Octavio Paz y Yólotl González Torres: con ayunos, abstención, purificaciones, autosacrificios sangrientos, bailes y cantos prolongados, consumo de drogas, representaciones teatrales en lo alto de las pirámides, con los reyes y sacerdotes disfrazados de dioses (se usa solemnemente la palabra "ataviados"), los impresionantes sacrificios humanos, la visión de los chorros de sangre.

Deben tomarse en cuenta investigaciones como las del psicólogo Julian Jaynes, según el cual se dio un gran cambio

en Grecia en la época de la *Ilíada*. Según él, en esa época la gente realmente sentía que oía a los dioses, que los tenía adentro y le decían qué hacer. El novelista italiano Alessandro Baricco hizo el intento (en *Homero, Ilíada*, 2004) de reescribir la *Ilíada* quitando a los dioses. Yo tuve la debilidad de leerme ese libro, y reconozco que sí facilita el acceso a un texto difícil, pero falsea la realidad porque en esa época la gente sí sentía que los dioses estaban ahí. Y, según Jaynes, hubo un cambio propiamente mental a partir de ese momento: los dioses se salieron de las cabezas. Más recientemente Paul Veyne publicó un libro que responde a la pregunta: *¿Los griegos creyeron en sus mitos?*

Algunos de los estudiosos del fenómeno de la religión apuntan técnicas colectivas fuertemente cohesionadoras, como las danzas y los cantos colectivos. En las religiones del Viejo Mundo ya no se baila, prácticamente; los sufíes tal vez lo hacen un poco, pero ya no se baila. En el Nuevo Mundo, por contraste, todavía la danza está presente como un fenómeno integrador de los individuos a las entidades colectivas, sean éstas la comunidad, los pueblos o ya de plano los reinos.

Daría la impresión de que el sacrificio humano se ha convertido, otra vez, en un tema central en la discusión sobre los aztecas. ¿Qué tan relativistas podemos ser ante los sacrificios?

Los seres humanos somos los únicos animales que practicamos el sacrificio. No fue una cosa exclusiva de nuestros antepasados mexicas. Ahora que ya se ha podido reubicar las fechas de la separación entre nuestros tíos-abuelos nean-

las diferencias ideológicas del siglo XX o de las concepciones racistas del XVIII y XIX. Ojalá se pueda avanzar en una investigación desprejuiciada.

Los españoles y los amerindios difieren en diversos grados y formas de individualidad y de pervivencia de estructuras comunitarias y corporativas. Ambos se integran, como el resto de la humanidad, en un mundo con una religiosidad muy fuerte, que recientemente ha comenzado a cambiar. Pero es cierto que el cristianismo, con su noción de salvación del alma individual, llevó a primer plano la libertad individual, la capacidad de obrar bien o mal. Al cristianismo se agregó en Europa un crecimiento de las relaciones mercantiles, comerciales, que conviven con las formas de comunidad, pero también las van corroyendo, aumentando el grado de individualidad.

En cuanto al bajo grado de individualidad de los indios o, si se prefiere, su alto grado de integración en las formaciones estatales, corporativas y comunitarias, debe considerarse como una herencia del pasado animal y arcaico, pero también como una recreación y fortalecimiento de su integración a dichas formas estatales a través de las grandes ceremonias; lo vieron Octavio Paz y Yólotl González Torres: con ayunos, abstención, purificaciones, autosacrificios sangrientos, bailes y cantos prolongados, consumo de drogas, representaciones teatrales en lo alto de las pirámides, con los reyes y sacerdotes disfrazados de dioses (se usa solemnemente la palabra "ataviados"), los impresionantes sacrificios humanos, la visión de los chorros de sangre.

Deben tomarse en cuenta investigaciones como las del psicólogo Julian Jaynes, según el cual se dio un gran cambio

en Grecia en la época de la *Ilíada*. Según él, en esa época la gente realmente sentía que oía a los dioses, que los tenía adentro y le decían qué hacer. El novelista italiano Alessandro Baricco hizo el intento (en *Homero, Ilíada*, 2004) de reescribir la *Ilíada* quitando a los dioses. Yo tuve la debilidad de leerme ese libro, y reconozco que sí facilita el acceso a un texto difícil, pero falsea la realidad porque en esa época la gente sí sentía que los dioses estaban ahí. Y, según Jaynes, hubo un cambio propiamente mental a partir de ese momento: los dioses se salieron de las cabezas. Más recientemente Paul Veyne publicó un libro que responde a la pregunta: *¿Los griegos creyeron en sus mitos?*

Algunos de los estudiosos del fenómeno de la religión apuntan técnicas colectivas fuertemente cohesionadoras, como las danzas y los cantos colectivos. En las religiones del Viejo Mundo ya no se baila, prácticamente; los sufíes tal vez lo hacen un poco, pero ya no se baila. En el Nuevo Mundo, por contraste, todavía la danza está presente como un fenómeno integrador de los individuos a las entidades colectivas, sean éstas la comunidad, los pueblos o ya de plano los reinos.

Daría la impresión de que el sacrificio humano se ha convertido, otra vez, en un tema central en la discusión sobre los aztecas. ¿Qué tan relativistas podemos ser ante los sacrificios?

Los seres humanos somos los únicos animales que practicamos el sacrificio. No fue una cosa exclusiva de nuestros antepasados mexicas. Ahora que ya se ha podido reubicar las fechas de la separación entre nuestros tíos-abuelos nean-

dertales y nuestros verdaderos abuelos cromañones, sabemos que ambos convivieron, y una de las hipótesis es que hubo una matanza tremenda de los neandertales a manos de los cromañones. Aquéllos no habrían desaparecido solamente por causa de la inadaptación a paisajes y climas cambiantes, sino por guerras y por mestizaje. Entonces, se ha pensado que hubo no sólo sacrificios: se los comían, sin más. Es una práctica presente ya desde la transición de la animalidad a la humanidad y que ha existido, poniéndonos relativistas radicales, en todas las sociedades. En el diálogo con Pablo Escalante, me pregunto por qué estas prácticas que existieron en todo el resto del mundo seguían presentes en América en el siglo XVI.[1] Mi explicación insiste en el desfase tecnológico. Si hay un desfase de tres mil años en el inicio de la agricultura, lo hay también en el origen de la civilización, por lo que estas prácticas, desechadas en casi todas las demás partes del mundo, siguen presentes, pero no sólo en México, sino desde el extremo norte del continente hasta el extremo sur. Hemos de suponer que estas prácticas, presentes desde la hominización y en los inicios americanos, se fueron intensificando con las formaciones estatales. Conforme han ido avanzando las investigaciones sobre los mayas, se ha descubierto que ellos también hacían la guerra, torturaban a los vencidos, particularmente a los reyes, hacían sacrificios humanos y se comían a la gente. En la reciente exposición sobre Teotihuacan nos encontramos con lo mismo: ya se acabó la famosa división entre los estados teocráticos del periodo llamado Clásico y

[1] *Letras Libres*, México, enero de 2010.

los estados teocráticos militaristas del Posclásico, todas eran sociedades militaristas y sacrificiales. Como lo descubrió Miguel León-Portilla, los mexicas no solamente reescribieron su propia historia sino reformularon sus propias creencias religiosas apoyadas por un Estado, y al creer que estos grandes periodos llamados "soles" se podían acabar, había que alimentarlos con sangre humana porque si no el sol se iba a enojar y ya no iba a salir.

Muchos historiadores y antropólogos tratan de explicar los sacrificios en términos de las creencias religiosas que supuestamente tenía la gente, y ahora nos damos cuenta que eran más bien creencias religiosas difundidas e impuestas por las formaciones estatales teocráticas y militaristas. No es que la gente creyera eso. Es como si juzgáramos nuestras sociedades actuales por la propaganda de los gobiernos: sería incorrecto. Se trataba de una propaganda religiosa que le daba una importancia descomunal a los sacrificios. A ello se agrega, por ejemplo, la famosa explicación proteínica de Michael Harner, que en su momento se desechó. Yo creo que no hay que desecharla, sino tomarla como un elemento más que pudo haber intervenido, pues no olvidemos que la revolución agrícola americana se dio sin ganadería, de modo que probablemente sí había que complementar el consumo de proteínas. Pero hacer un juicio categórico al respecto es arriesgado. Además había grandes diferencias entre las clases sociales; los guerreros, que tal vez necesitaban más proteína, los sacerdotes, y la gente común que debía tener un régimen mucho más vegetariano, frugal, como decía Arturo Warman.

Aunque podemos tratar de apreciar a cada sociedad en

sus propios términos ("Así eran"), no podemos dejar de aterrarnos frente a estas formas de coerción totalitaria terrorista. Pero, al mismo tiempo, considerarlas nos hace más críticos y conscientes de las diferentes formas de totalitarismo y de sacrificio que a cada sociedad, y a la nuestra, le toca vivir. Es posible superar estas formas terribles del existir humano; creo que podemos y tenemos que ser mejores y crear sociedades buenas, y que el hombre también ha creado muchas maravillas, pero para mejorar es necesario ver de frente estos comportamientos que nos repugnan y aterran en la historia de la humanidad y en nuestro propio presente. No podemos ser relativistas con los mexicas, pero menos aún con nosotros mismos.

Los historiadores nos damos cuenta de que en las historias de buenos y malos, como lo dice Pilar Gonzalbo, los buenos no eran tan buenos y los malos eran aún peores. Hay que abrir los ojos a nuestra negatividad, como lo quería Hegel en la *Fenomenología del espíritu*.

¿Qué te dice el contrapunto entre Gerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero? ¿Te gusta?, ¿no te gusta?

Parece demasiado bien hecho el paralelo, pero así es la Conquista. La historia de México, particularmente la de la Conquista, es muy bella y parece que fue imaginada por un gran escritor, de modo que nos llegan este tipo de personajes paradigmáticos como lo son Gerónimo de Aguilar, que mientras estuvo cautivo no dejó de predicar el cristianismo, el culto a la Virgen; tenía un Libro de Horas cuando lo capturaron; fue rescatado por los españoles y ayudó a

Cortés en la Conquista. Su actitud efectivamente contrasta con la de Gonzalo Guerrero, quien no se quiso regresar con los suyos a España porque los suyos ya eran los mayas. Se casó con una mujer maya, tuvo hijos, los primeros mestizos, y él también les enseñó cosas a los mayas, como el arte de guerrear contra los españoles. Pero lamentablemente no vamos a poder saber mucho más sobre la vida maya de Aguilar y Guerrero; no van a surgir nuevas fuentes.

Sobre la política de alianzas que va tejiendo Cortés camino de Tenochtitlan, ¿te parece que expresa las habilidades del conquistador, solamente, o indica la ausencia de la idea de nación entre los mesoamericanos y prefigura su derrota militar y religiosa? ¿Es cierto aquello que se repite de que los indios hicieron la Conquista?

Mesoamérica no era una nación; el imperio mexica tampoco era una nación: era un reino que tenía sometidos a muchos otros reinos, más o menos lo que muchas veces entendemos por la palabra "imperio". Pero sí existía un nacionalismo o un patriotismo de los mesoamericanos, que era el patriotismo del *altépetl*, o del pueblo o del reino; ellos sí sentían un orgullo. Se sentían huexotzincas, tlaxcaltecas, mexicas, tlatelolcas, además de que tenían una gran cercanía con su propio barrio, el *tlaxilacalli* en donde habían nacido. Entonces no es tanto que no existiera una idea de nación, sino que sus naciones eran otras. De ahí se deriva todo lo demás, lo que doña Marina le ayudó a entender a Hernán Cortés: la fragilidad del poder de la Triple Alianza de México, Texcoco y Tlacopan sobre muchos señoríos, que con diferentes grados de sometimiento estaban más o menos

cómodos o incómodos dentro de esta formación imperial. Cortés supo aprovechar la incomodidad de los cempoaltecas, que formaban parte del imperio, pero no les gustaba el tributo y menos aún el tributo en hombres para ser sacrificados y comidos en el Templo Mayor. O los tlaxcaltecas, enemigos de los mexicas, pero en una situación hasta cierto punto artificial que permitía mantener las Guerras Floridas, esas prácticas en que los jóvenes militares se fogueaban en la guerra y capturaban esclavos para ser sacrificados. No es tanto la no existencia de un nacionalismo, sino "los nacionalismos" que pudo aprovechar Cortés contra los mexicas. Sí se puede decir que Cortés encabezó una rebelión indígena contra los tiranos mexicas. Por eso llama la atención ahora que un partido más o menos progresista como el Partido de la Revolución Democrática (PRD) se llame a sí mismo "el partido del sol azteca". ¿Qué curioso, no? ¿Por qué escogen ese nombre? Yo creo que los aztecas, los mexicas, no son una prefiguración de México, y si es que lo son, son una prefiguración tiránica y ejercían un verdadero terrorismo a través de la guerra y de los sacrificios, terrorismo que se les revirtió en el momento de la Conquista.

¿Pesó mucho la diferencia de tecnología militar o fue más bien el estilo de guerra mexica, basado en la captura de prisioneros, lo que hizo que se desbalanceara militarmente la Conquista?

También sabían guerrear para matar. La matanza de Cholula fue un momento de venganza tremenda de los tlaxcaltecas contra los cholultecas; los atacaron con suma violencia para matar, destruyeron sus templos, y al final no dejaron

de cocinarlos y comérselos ante la mirada impasible de los españoles, que no se atrevían a impedírselo a sus imprescindibles aliados indios. Supongo que también influyeron las epidemias tremendas contra las cuales los mesoamericanos no tenían defensas, pero en este caso no sólo los mexicas, también los tlaxcaltecas y otros aliados de los españoles se vieron mermados. En las fuentes españolas se menciona poco la participación de los aliados indígenas de los españoles y presentan obviamente la Conquista sólo como grandes guerras de los españoles contra los mexicas.

¿Con qué imagen de Moctezuma te quedarías? Tenemos el reo de las circunstancias, el esclavo de la fatalidad religiosa, el anfitrión que cumple con las leyes de la hospitalidad para salvar a su pueblo, el rey cobarde que pintaron algunos historiadores del siglo XIX o ese personaje que tú agregaste hace un momento, el que realmente no entiende lo que está pasando porque le es totalmente ajeno el mundo al que se enfrenta?

Reos de las circunstancias lo somos todos y lo fue Moctezuma, pero hay que ver cómo fue su reinado, que comienza en 1502, diez años después de la llegada de Cristóbal Colón y de los españoles a las islas. Precisamente cuando empieza el reinado de Moctezuma, Colón se encuentra en el golfo de Honduras con un barco mercante mesoamericano (las fuentes no nos aclaran si era mexica o maya; es lo de menos). Era un barco que iba costeando desde Centroamérica, toda la península de Yucatán. No sé si ellos directamente u otros mercaderes llegaban a Veracruz donde se internaban las mercancías, y junto a ellas viajaron las noticias. Aquel

encuentro fue muy importante. La historiografía siempre lo ve desde un punto de vista, por supuesto, español: "Qué tonto Cristóbal Colón, de plano le están diciendo: 'Mira, ahí está México', pero no quiso ir y siguió en su infructuosa búsqueda de un paso marítimo hacia el continente asiático". Entonces, Colón no descubrió México y murió creyendo que estaba cerca de Asia. Pero también debe verse que en ese momento, si no es que antes, se dio el descubrimiento de los españoles por los mesoamericanos a través de las rutas mercantiles. La noticia circuló de manera muy rápida, y llegó seguro a Moctezuma. Hay muchos otros indicios de que esa noticia circulaba en Mesoamérica, por ejemplo a través de los propios Aguilar y Guerrero, que estaban desde 1511 en la isla de Cozumel, un centro de peregrinaciones religiosas. De boca en boca debió de circular el rumor: "Miren, aquí tenemos a dos *caxtiltecas*: uno nos enseña cosas de una religión extraña, con una virgen muy bonita; otro nos está enseñando otras cosas, y nos cuentan que sus gentes viven en las islas lejanas".

Y cuando llegó Grijalva a Cozumel en 1518 se encontró a una mujer que era de Jamaica, que hablaba taíno y maya, y que les informó a los de Cozumel: "Oigan, allá en la isla de donde vengo –no sé cómo se dice Jamaica en taíno–, ahí están unos españoles, ahí está el gobernador Garay, así se llama el capitán, es muy devoto de una diosa madre".

Y López de Gómara cuenta que llegó flotando un baúl y se lo llevaron a Moctezuma, y entre otras cosas sacaron una espada que no podía romperse, imagínate la desesperación de no poder romperla.

Moctezuma reinó sabiendo que estaban allí los españoles

con una amenazante tecnología militar superior. Hasta su propio nombre, le preguntaba yo a Eduardo Matos, "¿Porqué Moctezuma se llama Moctezuma?", y me contestó que es un apodo. *Mo-* quiere decir "tu"; *teuc-*, *tecutli*, *teuhtli*, "señor"; *zoma*, "enojado". Lo cual da: "Tu señor enojado" o "Tu señor está enojado". Poniéndome a desvariar, me pregunto: ¿por qué estaba enojado Moctezuma, qué fue lo que lo atormentó, durante su reino? Tal vez fue ese conocimiento, que él trató de bloquear. La historiografía nunca supo muy bien cómo tratar esos "augurios", una supuesta manera mística, religiosa en la que los mesoamericanos supieron de la conquista que se aproximaba. No creo que sus dioses ni sus adivinos les hayan venido a hacer esa advertencia a los mexicas. Debe ser la transmisión mitologizada de una información objetiva. Eso yo no lo estoy inventando, el primero que lo vio fue William H. Prescott en su *Historia de la Conquista de México,* de 1843, con menos datos. Tal vez ahora lo podamos puntualizar mucho más, pero el hecho es que durante todo su reinado, de 1502 a 1520, Moctezuma ya sabía que en cualquier momento aquello se iba a acabar. La terrible, espantosa Tlaltecuhtli, que se acaba de encontrar, es de 1506 o sea poco después de la muerte de Axayácatl. Matos Moctezuma todavía tiene la esperanza de encontrar allá abajo la tumba de su ancestro Axayácatl, 12-Conejo, pero el hecho es que esa pieza fue construida en la época en que ya se sabía de la presencia española, como lo advirtió Alejandra Moreno Toscano. De alguna manera, el gobierno de Moctezuma Xocoyotzin ya no es estrictamente prehispánico.

En cuánto a Cortés, hace cincuenta años hubiera sido más difícil presentarlo no sólo como un gran conquistador sino como un hombre del Renacimiento y un genio político constructor, tal cual lo presentan, con mucha prudencia, José Luis Martínez, tu padre, y, con mayor vehemencia, Christian Duverger. ¿Percibes ese cambio de opinión, esa "recortesización" no sólo de la Conquista sino del nacimiento de la Nueva España?

El libro de mi padre, su *Hernán Cortés* (1990), le salió tan bueno no sólo por sus méritos literarios sino porque la materia es magnífica, es increíble todo lo que sucedió. Quiero creer que la historia mexicana es, en cierto sentido, más bella, enigmática, curiosa y sorprendente que otras historias. Colón, quien supuestamente nunca supo que había llegado a un nuevo continente, tal vez, como lo pensó Henri Vignaud, lo intuyó antes de su primer viaje y después se hizo a la idea de que había llegado a Asia, pero nunca perdió de vista que había realizado una empresa de una trascendental importancia. Se conectaron dos mundos; se provocó una revolución radical en la vida mesoamericana, y se puede decir que él tenía cierta conciencia de eso: es insuficiente afirmar que era al mismo tiempo un místico y un personaje del Renacimiento. Él intuía que por su propio nombre, Cristóforo Colombus, era una especie de paloma que traía a Cristo.

Lo más notable en Cortés, para mí, son las *Cartas de relación*. Por un lado, se inscriben dentro del paradigma del revolucionario escritor, de alguna manera los grandes revolucionarios han sido grandes escritores, ahí tienes a Marx, a Lenin, a Trotsky, a Mao, al Che Guevara, a Fidel Castro, que escriben y no lo hacen mal, y Cortés, que escribe estas

Cartas de relación. Pero se acostumbra leerlas como un libro, como una crónica, y no como unas cartas escritas durante los hechos, cuando todavía no se sabía qué vendría después. Él parecía tener una certeza absoluta de que las cosas iban a salir bien. Tenía frente a sí el gobierno de los mexicas, un imperio de millones de habitantes, miles de guerreros temidos por todos; tenía detrás de él, muy enojados contra él, a los españoles de la isla de Cuba, a Diego Velázquez, quien mandó a Pánfilo de Narváez. Pero Cortés no dudaba y en su texto parece que tiene perfectamente claro su camino.

Colón y Cortés, además, hasta guadalupanos resultaron: Colón, desde su primer viaje, cuando vivió una terrible tormenta de regreso, dice: "Si me salvo de esta tormenta voy a visitar a la Virgen de Guadalupe de Extremadura", y eso hizo, y los frailes jerónimos le dijeron: "Cuando regreses ponle el nombre de Guadalupe a una isla del mar océano", y eso hizo, en la actual isla de Guadalupe. Y lo mismo hizo Cortés en su viaje a España de 1528; también él peregrinó a ver a la Virgen de Guadalupe. Cuando regresó a México fundó una iglesia con el nombre de Guadalupe. Regresó a México en 1530; él era amigo del obispo franciscano fray Juan de Zumárraga. Cortés, junto con el obispo Zumárraga, los demás franciscanos y los gobernantes mexicas y tlatelolcas fundaron en 1531 una iglesia en el Tepeyac.

De modo que hay prefiguraciones extrañas en la actuación de personajes como Cortés. Pero hay otras cosas que parecen más propias de la historiografía romántica. Prescott ha destacado mucho la habilidad política de Cortés y esto lo ha criticado James Lockhart en su prólogo a la *Historia* de Prescott pues, como lo vio también Sèrge Gruzinski, la

propia toma de Granada implicó un manejo semejante de la diplomacia junto a la guerra. Esa habilidad diplomática de manejar los conflictos internos de los enemigos es muy de su época, y por ello mi padre puso una cita de Maquiavelo frente a cada capítulo de su *Hernán Cortés*.

Otros elementos también son importantes: Silvio Zavala usó, para referirse a la fase antillana, la expresión "la experiencia antillana". No había claridad de que la causa principal de la catástrofe demográfica antillana habían sido las epidemias; la responsabilidad caía en Dios, pero más bien en la codicia extrema de los españoles, que Cortés se propuso no repetir. En sus "Ordenanzas de buen gobierno" y en otros planes que hizo para la organización de México, sí se ve muy claro que Cortés buscaba una convivencia pacífica, mutuamente benéfica para indios y españoles, y no organizar un régimen de simple depredación. Eso le viene a Cortés de la experiencia antillana, y parece que no les tocó a los conquistadores de Perú, tal vez por el desfase cronológico de diez años, pues llegan allí después, sin haber vivido esa destrucción terrible de la población antillana.

¿Cómo le describirías a la Malinche a alguien que no hubiera oído hablar de ella? ¿Convendrías en que la traidora se ha convertido en un símbolo feminista y posmoderno como traductora?

La historiografía ha avanzado pero no hemos logrado aprender casi nada nuevo sobre ella. No sabemos exactamente dónde nació; posiblemente en un reino en el territorio de lo que hoy es Veracruz. Intuimos que su padre era un tlatoani y que muerto su padre, su madre se volvió a casar;

tuvo otros hijos a los que predispuso para heredar ese reino sometido a los mexicas. Su padre la había vendido a unos mercaderes, que a su vez la habrían vendido como esclava a los tabasqueños. Salen victoriosos los españoles al pasar por allí y, para sellar esa alianza política y religiosa, Cortés les da una cruz, una imagen de la Virgen, y los tabasqueños la ponen en su templo y le regalan a cambio treinta mujeres que fueron debidamente bautizadas, y ella lo fue con el nombre de doña Marina.

Mucha gente presupone que ya sabemos su nombre prehispánico, pero no hay fuente que nos diga cómo se llamaba ni cómo fue llamada en el mundo nahua ni posteriormente en el mundo maya. Sabemos que los españoles le pusieron el nombre de doña Marina; "doña" es importante porque nos indica que era noble, hija de un tlatoani; y "Marina", porque era un nombre muy común entre los españoles, y así fue como se llamó. Cortés se la entregó a Portocarrero, y cuando los españoles pasan de la zona de lengua maya a la zona de lengua náhuatl, ella, que hablaba maya y náhuatl, se va a volver esencial en las primeras traducciones con los nahuas, junto con Gerónimo de Aguilar, que hablaba español y maya. Posteriormente, doña Marina va a aprender español y va a quedar como traductora única, y Gerónimo de Aguilar quedará resentido contra Cortés. Autores intencionados como Juan Cano dicen que hubo oportunidad de algún ligue entre doña Marina y Gerónimo de Aguilar; sólo él lo dice, por lo que no le creo. Pero a partir de ese momento Cortés se fija en ella; se la apropia como traductora, como consejera y como amante.

Luis González y González decía memorablemente que había sido una secretaria trilingüe....

Es muy curioso ver los códices de la Conquista, a Durán, las diferentes versiones del *Lienzo de Tlaxcala* y muchos otros en que salen Cortés y la Malinche, casi como dos deidades masculina y femenina, como encarnaciones de Ometéotl, el dios de la Dualidad; siempre aparecen juntos, casi del mismo tamaño. Para los indios, debió haber tenido una importancia tremenda. Y de ahí viene el nombre "Malintzin". Sabemos que le pusieron doña Marina y sabemos que los nahuas no tenían el sonido "r", de modo que Marina se volvió "Malina", "Malinalli", "Malintzin"; de ahí vino el nombre que los españoles transformaron bastante pronto en Malinche, la Malinche. Pero lo curioso es que ese nombre de Malintzin que le ponen los indios a doña Marina, ese nombre también se lo ponen a Cortés: "el señor Malinche", dicen las fuentes. "El señor Malintzin, la señora Malintzin" revela la enorme importancia de ambos juntos.

En la época colonial la historiografía no le hizo mucho caso a la Malinche, pero era un personaje más o menos positivo puesto que estuvo del lado de Cortés. En la historiografía del siglo XIX, dominada por los liberales, la Malinche se vuelve el prototipo de la traidora. El siglo XX va adquiriendo una concepción más objetiva, porque nos damos cuenta que era absurdo exigirle un patriotismo mexica a doña Marina, que no era mexica y formaba parte de un reino sometido a los mexicas.

Ha habido una serie de reflexiones filosóficas que han llegado al extremo de retratarla como un personaje místico

que prefigura el renacimiento de México. Pero en cuanto a su vida, la historiografía no ha avanzado mucho. Hay un libro muy bueno de Camilla Townsend sobre el contexto en que vivió, cómo se vivía en un señorío nahua de Veracruz sometido a los mexicas, cómo eran estos mercaderes, qué quería decir ser esclava entre los mayas (aparte de cocinar, daban servicios sexuales) y cómo fueron cada uno de los momentos de la Conquista en que ella participó. El libro de Townsend tiene el título sartreano, interesante, de *Malintzin's Choices: An Indian Woman in the Conquest of Mexico* (2006), o sea, las circunstancias dentro de las cuales doña Marina pudo escoger qué hacer y no hacer, y dentro de esas circunstancias destaca su genio. Y para siempre quedará que nunca sabremos qué les dijo a los mexicas, cómo transmitió las palabras castellanas de Cortés.

¿Te gusta el concepto de "conquista espiritual"?

Lo de conquista espiritual está en el título del libro de Robert Ricard y él lo toma de un documento de 1532, una carta de los franciscanos que dice: "Fray Juan de Zumárraga, capitán desta conquista spiritual". La expresión, yo la uso mucho, como todos usamos a veces las palabras al aventón. Pero no me gusta tanto porque francamente la palabra "espíritu" no sé exactamente qué quiere decir. Depende de muchos contextos filosóficos, por lo que no me parece muy precisa, y en todo caso no creo que haya habido una conquista de los espíritus de los amerindios. Hay que hablar, aparte de la conquista militar, política, de una conquista religiosa, de una imposición del cristianismo y de una destrucción

violenta de las religiones locales. Todo esto, efectivamente, hay que tenerlo muy presente en un contexto también peculiar de los españoles que venían saliendo de siglos de convivencia con las religiones musulmana y judía.

¿Qué hubiera pasado si no hubiese habido ese rompimiento de los cristianos españoles con los judíos y los musulmanes ibéricos? ¿Hubiesen admitido las religiones americanas? La católica fue una imposición muy bien aceptada por los indios. *La conquista espiritual de México* (1933), de Robert Ricard, se detiene en 1570 y pico, cuando llegan los jesuitas y comienza la Inquisición como tribunal autónomo. En un siglo, en dos siglos, hubo un proceso de aceptación del cristianismo que es rápido si consideramos, por ejemplo, la aceptación del cristianismo en Francia, que tardó dos, tres, cinco siglos. Realmente fue una transición rápida que merece que busquemos una explicación. Los primeros momentos fueron peculiares y de aceptación, desde Cozumel, Tabasco, Tlaxcala, México. Cortés siempre les regalaba a los indios una cruz, una imagen de la Virgen, y por lo general estos símbolos religiosos eran muy bien recibidos por los indios, quienes los veneraron. Y los franciscanos, muy puristas, hacia 1540 comenzaron a preocuparse por el cristianismo idolátrico y mariano de los indios, y les insistieron: "Dios no es hombre, Dios no es mujer, la Virgen María no es diosa. Dios es uno y también es tres..."

Después vino ese otro momento que desentrañó Edmundo O'Gorman, en *Destierro de sombras* (1986), su libro sobre la Virgen de Guadalupe. Cuando en 1555 el arzobispo Montúfar, prefigurando las conclusiones del Concilio de Trento, comenzó a reglamentar el culto indígena a las imá-

genes ya no prohibiéndolo a la manera iconoclasta de los franciscanos, sino regulándolo y diciéndoles de plano a los indios: "Ustedes deben adorar a Cristo, a Dios, que es como el Sol, pero pueden venerar a la Virgen María, que es como la Luna, y pueden venerar también a los santos y a las santas, que son como las estrellas del cielo". Esto ya resultó ser un cristianismo mucho más amistoso para los indios y es el que realmente quedó. Más recientemente se hicieron investigaciones sobre rebeliones indígenas, que no eran anticristianas, sino al contrario, a menudo comenzaban con la aparición de una virgen, con la supuesta aparición de una cruz. Hubo una verdadera aceptación del cristianismo por parte de los indios.

¿Cuál es el motivo del enérgico predominio de la religión de los vencedores sobre la de los vencidos? ¿Qué sobrevive durante el Virreinato del mundo indígena y en qué medida "lo azteca" es una creación del México independiente y "lo indígena" una obra del nacionalismo mexicano del siglo XX*?*

Se ha reconfigurado la unidad de análisis del mundo mesoamericano. Antes Mesoamérica eran sólo los mexicas, pues llegó Cortés y cayó Tenochtitlan. Pero hubo una gran reformulación que operó sobre todo James Lockhart con el concepto de *altépetl* o "reino", reinos que se vuelven "pueblos" durante el periodo colonial. Según considera él, los *altépetl* ahí estaban siempre, sometidos a grandes cambios, y fueron pasando de los periodos de unidad imperial, como la teotihuacana, a periodos de dispersión, y a periodos de nueva reconfiguración imperial, como la de Tula, a nuevos perio-

dos de dispersión, a nuevos periodos imperiales, como el tenochca, y después se adaptaron sin mayores problemas al imperio de Carlos V.

De modo que lo que sí se mantiene del mundo indígena es el *altépetl*, pueblos que perduraron a lo largo del periodo colonial con una muy fuerte división entre la nobleza indígena y los macehuales, que después se va desdibujando, de manera diferencial según las regiones y las circunstancias. Se conserva esta forma corporativa del poder indígena en que los españoles reconocen sus formas de gobierno a la española, que son cabildos o concejos o ayuntamientos indígenas con gobernador indio, alcaldes y regidores indios y otros funcionarios que van a seguir hasta el final del periodo colonial, reconocidos por las leyes españolas. Es una *pax hispanica*. Los indios no se sienten indios durante todo ese periodo; se mantiene ese patriotismo del *altépetl*. No sólo no se sienten indios sino que no se sienten mixtecos, zapotecos, tarascos, nahuas. No hay una identidad étnica ni en el mundo prehispánico ni en el mundo colonial: la identidad es la del *altépetl*, y el *altépetl* es un pueblo complejo con varios barrios que pueden ser multiétnicos.

Cuando en el siglo XIX a los indios les dicen: "Ya no eres un indio, eres ciudadano mexicano", comienza el ataque verdadero contra esas corporaciones, porque entran los mestizos y los blancos y se acaba el gobierno indígena, se acaba la autodefensa de los pueblos como corporaciones. Por ello los indios comienzan a "reindigenizarse", a querer reindigenizarse en el siglo XIX, como dice Leticia Reina. Entonces ellos ya comienzan a querer sentirse indios para buscar esa forma de autodefensa que son los pueblos de indios.

Octavio Paz vio muy claramente en *El laberinto de la soledad* ese posterior factor con el que concluye el siglo XIX. Al mismo tiempo que les dicen "tú ya no eres indio" a los indios, ellos quieren volver a ser indios. Los liberales quieren ver a todo el mundo parejo, como ciudadanos, y copiar más o menos el modelo *farmer* estadounidense, mientras que los historiadores conservadores comienzan a estudiar a los indios en sí mismos precisamente durante este otro gran periodo de "ilegitimidad", junto al periodo colonial, que fue el imperio de Maximiliano. Entonces autores como Joaquín García Icazbalceta, Francisco Pimentel, José Fernando Ramírez y Manuel Orozco y Berra publican sus libros y estudios sobre los indios y sus lenguas. Son los primeros intentos de ver a éstas como conformadas por "dialectos", ya no llamando dialectos a las lenguas, sino a las variantes dentro de las lenguas indígenas. Eso es lo que hacen estos autores en la década de 1860.

Y esa división de los pueblos indios por lenguas va a ser la base para que en el siglo XX los antropólogos comiencen a dividir a los indios en etnias. Hubo un fenómeno por el cual los antropólogos les fueron diciendo a los indios: "Oye, tú eres zapoteca. Tú eres mixteco. Tú eres purépecha", etcétera, dándoles una identidad que no habían tenido, que yo sepa, ni en el periodo prehispánico ni en el periodo colonial, ni siquiera durante el siglo XIX. Se crean en el XX una serie de deformaciones inducidas en la autoconciencia indígena. Sigue presente el patriotismo del *altépetl*, pero ya están interviniendo esos nuevos elementos de la pertenencia a una etnia, o esa palabra antipática que usan a veces los antropólogos, la "etnicidad".

Cuando llega la revuelta neozapatista en 1994 y la demanda de la autonomía para los pueblos indios, es lamentable la politización de una discusión que se debe de ver en términos objetivos, ¿Qué quiere decir "pueblos indios"? Si "pueblos indios" quiere decir "etnias indias", la autonomía de las etnias indias es peligrosísima; es dividir el territorio nacional según criterios étnicos, un territorio para los mixes, otro para los mixtecos, otro para los triquis, etcétera. Si en cambio entendemos que autonomía de los pueblos indios es autonomía de esas unidades políticas, que sabemos que podían ser multiétnicas y en el caso del México contemporáneo incluir también a los mestizos o a otras gentes, entonces la autonomía de los pueblos indios se vuelve algo aceptable y natural, pero al mismo tiempo no solamente un derecho de los indios. ¿Por qué sólo los indios tendrían derecho a su autonomía?

La Independencia tuvo esa peculiaridad de que no fue una revuelta meramente criolla sino que tuvo al menos en su primer momento ese componente indígena, mestizo, muy importante, pero que fue derrotado cuando prenden y matan a Hidalgo y a Morelos. Pero ya nos hemos acostumbrado al hecho de que los derrotados son incorporados por los vencedores y esos vencedores criollos incorporan a los indios como parte de su legitimidad. Nace entonces esa idea de que el México independiente es una continuación del México mexica y que en medio están esos tres siglos de ilegitimidad, como lo dijo Paz en su prólogo a *Quetzalcóatl y Guadalupe* (1974), de Jacques Lafaye. Lo mismo sucede en la Revolución mexicana y con ello, una plena continuación de esa tradición liberal: aquí también pues los indios, los

zapatistas, fueron derrotados en la Revolución mexicana pero nuevamente, una vez más, se vuelven parte de la legitimación del nuevo Estado, una reserva intocable.

Tú has señalado que la historia de Mesoamérica tiende a ser medida por los especialistas con parámetros distintos a los usados comúnmente en la historia universal? Transcurrida la primera década del siglo XXI, ¿en qué estado se encuentra la historiografía mesoamericana?

Los estudios que más han avanzado en los últimos treinta años del siglo XX y en los primeros del siglo XXI son precisamente los estudios sobre el pasado prehispánico. Los arqueólogos no solamente ven las pirámides, sino todas las formas de vida de la gente: ya sabemos qué comían, de qué se enfermaban, cuántos eran; podemos saber muchísimo más de la gente, las técnicas arqueológicas han mejorado considerablemente en el sentido biológico, físico. Por ejemplo, la Tlaltecuhtli que acaban de sacar, la desenterraron con las precauciones necesarias para que no perdiera sus colores, mientras que a la Coyolxauhqui la sacaron demasiado rápido y los perdió, aunque de todas maneras se pudieron ubicar sus colores, incrustados en las porosidades de la piedra volcánica, y ahora con rayos láser los proyectan sobre la imagen y la vemos: "¡Ah, así era!" Es maravilloso.

Por otro lado, estaba la idea de que ¿con qué derecho estudiamos a los prehispánicos si solamente nos basamos en lo que escribieron lo españoles, los cristianos indios o los indios cristianizados? Es una crítica más o menos legítima que se puede hacer contra cierta historiografía, aunque

los historiadores estamos acostumbrados a hacer la crítica de las fuentes y a usarlas con la prudencia necesaria. Pero además, siguen saliendo muchísimas cosas del fondo de la tierra. Los frailes españoles habrán podido destruir muchísimos códices prehispánicos, pero no destruyeron la cerámica que han estado encontrando los arqueólogos, particularmente la cerámica maya de la época Clásica. Solamente quedaron tres códices mayas; pero de códices sobre otros "soportes", como hoy se dice, sobre cerámica, en murales, bajorrelieves, en piedra, han salido muchísimos materiales nuevos que estudiar. Además, han sido notables los avances en la epigrafía, a veces cuestionables, pero igual son progresos en la lectura de la escritura maya y también en la lectura del lenguaje pictográfico de los códices.

También fue Lockhart el que comenzó a enfatizar que a nadie se le ocurriría hacer historia de los franceses sin saber francés o de los ingleses sin saber inglés, por lo que ya la mayoría de los historiadores que estudian sobre los indios aprenden lengua náhuatl, maya, mixteca, purépecha, etcétera. Hay un gran avance en la lectura de los documentos, eso sí, documentos coloniales de los señoríos, de los pueblos indígenas, pero que nos dan mucha idea sobre la personalidad, sobre las formas de vida prehispánicas. Quedan cosas pendientes en el campo de la lingüística: lenguas del norte de México que están desapareciendo, habladas ahora por cinco o diez personas, que urge ir a rescatar, al menos que hable la gente delante de una cámara. Ya después vendrá el momento de tratar de analizar esas lenguas, pero cuando menos hay que grabarlos durante horas y horas platicando, antes de que se acaben los hablantes. Es algo urgentísimo.

Y hay cosas que ojalá se averigüen. En un libro reciente sobre las primeras gramáticas nahua y purépecha, Ascensión Hernández y Miguel León-Portilla destacaron que la gran mayoría de las lenguas indígenas mesoamericanas son aglutinantes. ¿De dónde viene eso? Supongo que viene de que todos los seres humanos americanos pasaron por el estrecho de Bering, pero no hemos logrado averiguar de qué lengua siberiana, paleosiberiana o asiática viene toda esa variedad de lenguas amerindias.

E impera, por fortuna, la idea que mencioné al comienzo: la del encuentro de dos mundos, noción que rescató León-Portilla cuando se estaban preparando las celebraciones del quinto centenario de 1492 y que resultó muy importante para quitarnos ese complejo de inferioridad. Siempre quedará la dudita de si "nos ganaron" en la Conquista porque somos inferiores, pobres inditos buenos, víctimas de los malos españoles codiciosos y crueles. Ya sabemos que los mesoamericanos también practicaban la guerra y eran crueles. Pero esa idea del encuentro de dos mundos y la del desfase tecnológico realmente nos permiten entender mejor el México prehispánico y también el proceso de transformaciones revolucionarias que estamos viviendo desde 1492 o 1519 hasta la fecha. Para mí, las supuestas revoluciones de Independencia o la Revolución mexicana sí cambiaron algunas cosas, pero no tantas como las transformaciones profundas que se dieron a partir de esa verdadera revolución americana que comenzó entonces. Pero nos sigue costando trabajo incorporar esa verdad, por lo que dudo mucho que en 2019 vayamos a festejar con mucho entusiasmo el quinto centenario de la Conquista de México.

IV. Guilhem Olivier: los falsos presagios

Autor de un libro espléndido, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca* (1997), que ilumina –valga el manido contraste– una parte oscura del panteón azteca, Guilhem Olivier (Montpellier, 1962) es una figura distinguida de la nueva generación de mexicanistas franceses. Discípulo de Michel Graulich, el biógrafo de Moctezuma, y de Alfredo López Austin, el sabio en la sombra de los estudios mesoamericanos, Olivier ejemplifica varias de las características de los historiadores que en el nuevo siglo se ocupan del México antiguo. Educados en la herencia posestructuralista y en su combate al viejo humanismo, encuentran en Mesoamérica más una Esparta que una Atenas. Olivier destaca la naturaleza ferozmente militarista no sólo de los aztecas, sino de los teotihuacanos y de los mayas, lo cual modifica favorablemente, verbigracia, la imagen de Moctezuma: ni rey cobarde ni supersticioso iluso, sino infortunado emperador. Quiso pero no pudo, pese a intentarlo, derrotar a los invasores. Decisión a que lo habría empujado, cuenta Olivier, Tezcatlipoca. Tiene por falsos Olivier los presagios que habrían asociado a Quetzalcóatl con Cortés y a los españoles con dioses.

Y es que el temido y despreciado posestructuralismo ha sido un defensor más recio de la beligerante autonomía cultural mesoamericana que el mundo de la *toltecáyotl* o de

los astrólogos mayas. En esta operación, historiadores como Olivier –doctor por la Universidad de Toulouse e investigador de la UNAM– afirman sin taxativas que el sacrificio humano fue el motor del universo azteca. Ello, también, tiene su consecuencia paradójica: los sacrificios fueron una "comunión" que, organizada por una Iglesia-Estado, se parece más al sacrificio cristiano de la eucaristía que a cualquier forma de canibalismo. Sacrificar, nos recuerda Olivier en un artículo reciente, es "hacer sagrado".[1] Y por ello, el emperador de los aztecas era, simbólicamente, el primer sacrificado.

Guilhem Olivier, que tiene aspecto de pájaro, nos recibe en la biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

¿Qué supersticiones, qué presagios, qué ideas se enfrentaron, en el sentido religioso, espiritual, metafísico, entre los españoles y el mundo mesoamericano?

Las concepciones del mundo de los españoles y los mesoamericanos tienen a la vez puntos de convergencia y diferencias profundas. Las diferencias obviamente radican en el monoteísmo de los españoles, en su creencia en un solo dios, mientras que los mexicas eran politeístas. Pero en cuanto a las supuestas supersticiones que se atribuyen a los indios y que habrían sido una de las causas de la derrota, se ha

[1] Guilhem Olivier, "Sacrificio humano, mito y poder entre los mexicas", *Letras Libres*, México, enero de 2010.

manejado que los españoles, y en particular Cortés, representaban el espíritu del Renacimiento, mientras que los mexicas habían estado inmersos en un mundo mágico, como lo probarían los presagios que les anunciaron su derrota.

Los testimonios de esos presagios nos llegaron en fuentes redactadas después de la Conquista, elaboraciones *a posteriori* que han sido utilizadas para justificar los acontecimientos. Eso es algo que nos encontramos también en la literatura antigua; por ejemplo, en las historias de los romanos. Tito Livio, Tácito y otros más narran acontecimientos relevantes entendidos como consecuencia de presagios que los anunciaban, como la fundación de Roma. También hubo presagios en el lado español. Los españoles aseguran que en varias ocasiones se les apareció Santiago entre los combatientes: en momentos difíciles aparece el santo y eso espanta a los indios que salen huyendo. Y entre los mexicas se dice que algunas deidades se apersonan para anunciar la derrota, en particular Tezcatlipoca.

A mí me ha llamado mucho la atención la presencia entre las huestes de Cortés de un personaje muy peculiar que se llama Blas Botello, quien había vivido en Italia y a quien se describe en las fuentes como un adivino a quien Cortés le hacía mucho caso, sobre todo durante la Noche Triste, cuando los españoles se encuentran rodeados y a punto de ser aniquilados por los mexicas. Varias fuentes fidedignas aseguran que Blas Botello dictó la fecha y la hora precisas para escapar de la ciudad. También entre los españoles imperaba lo que para nosotros sería irracional.

Suele decirse que la sociedad azteca, colectivista, era ajena a la noción de individuo, mientras que el mundo, ya fuera renacentista o medieval, de los conquistadores estaba basado en la salvación individual de cada alma. ¿Cómo se produce, en tu opinión, ese choque?

Los cristianos poseen una concepción del alma individual que, otorgada por Dios, será el fundamento de un individualismo que irá creciendo en la época del Renacimiento. Y del lado de los indígenas, en efecto, impera lo colectivo sobre lo individual. Por ejemplo, una persona, por sus transgresiones, por sus actos, puede suscitar que su familia se enferme. Un acto que nosotros consideraríamos como individual puede tener consecuencias a nivel colectivo, incluso para un pueblo entero: si el rey actúa mal, ello puede desencadenar consecuencias nefastas para todo su pueblo. Pero en los últimos años, la noción de persona, tanto para Mesoamérica como para Occidente, ha sido estudiada en términos distintos a esa dicotomía entre cuerpo y alma. Desde San Pablo encontramos una visión tripartita: el hombre está formado de espíritu, alma y cuerpo. Después, Santo Tomás de Aquino nos va a decir que el espíritu y el alma son la misma cosa. Luego aparecerá el ángel guardián que cada uno tendríamos, y aparte también un diablo personal que también existe. Luchan el ángel guardián y el diablo, lo cual complica todo.

Los trabajos de Alfredo López Austin, en el aspecto mesoamericano, nos ofrecen una concepción de la persona sumamente compleja: él nos dice que los mesoamericanos pensaban que cada individuo tenía tres entidades anímicas, o tres almas: una en la cabeza, otra en el corazón, otra en el

hígado y era el equilibrio entre esas tres entidades anímicas el determinante para que una persona tuviera buena salud o se enfermara. Y aparte había también esa noción del doble animal, cuya vida corría paralelamente a la vida del individuo, y cada vez que le sucedía algo al animal le sucedía también a la persona. Esas mismas entidades anímicas estaban relacionadas con deidades, con la familia, con sectores sociales; es decir, existía una interdependencia entre lo que nosotros llamaríamos la noción de persona y la de colectividad.

En cuanto a la factura que se les pasa a los aztecas por haber carecido de nación y de nacionalismo, ¿coincidirías en uno de los tópicos de la historia de la Conquista, que dice que son los indios los que se conquistaron a sí mismos al aliarse a Cortés contra los mexicas?

La Mesoamérica de la época del contacto está compuesta por muchos pueblos que hablan muy diversas lenguas. El imperio mexica es un imperio reciente: tiene entonces un siglo, un poquito más, y carece de plena unidad política aun en el centro de México. Tlaxcala sigue siendo el ejemplo más notable; está bastante cerca del corazón del imperio pero goza de autonomía. Cortés, en este aspecto, sí es una persona bastante moderna, contemporánea de Maquiavelo: se da cuenta de manera muy rápida de esas divisiones internas. A través de la Malinche y de Gerónimo de Aguilar, desde que llega a la zona de los totonacos de Cempoala, entiende que están peleados entre ellos. Se aprovecha al máximo de esas diferencias para juntar un ejército enorme que explica que haya podido tomar una ciudad del tamaño de Tenochtitlan. Y después, para la conquista de zonas como

Guatemala, Michoacán, las zonas septentrionales, no olvidemos que los ejércitos de los conquistadores estaban conformados en más del 80 por ciento por aliados indígenas. El tema de los aliados se está trabajando todavía entre los historiadores: no se les mencionaba en el siglo XVI, para resaltar el heroísmo de los conquistadores.

El tipo de dominación política que había en el mundo mesoamericano antes de la llegada de los españoles se prestaba a que los pueblos tributarios se pasaran al ejército de los vencedores. ¿Es cierto lo que dicen algunos historiadores de que no representaba mayor complicación religiosa, para los tlaxcaltecas, aliarse con Cortés? ¿Qué tanto percibían los mesoamericanos antiaztecas, por así llamarlos, la diferencia religiosa entre su mundo y el de los conquistadores españoles? ¿O sólo lo percibieron a la hora de la derrota?

En un primer momento, Cortés fue muy cauteloso, para no chocar con las prácticas indígenas. Después de la Noche Triste van a conquistar una zona rebelde, alrededor de Tlaxcala. Allí, en Tepeaca, los aliados sacrifican a los vencidos y Cortés dice que lo lamenta mucho pero no podía prohibirles seguir sus costumbres. El choque religioso y la imposición del Dios cristiano es una segunda etapa del proceso, aunque algunos historiadores creen que el hecho de derrocar a los ídolos, tirar las estatuas de los dioses en el Templo Mayor, fue uno de los motivos de la rebelión de Tenochtitlan tras un periodo de ocho meses de cogobierno entre Moctezuma y Cortés, que parecía funcionar bastante bien. Tampoco se ha estudiado mucho ese momento en que Cortés decide terminar con el culto a Huitzilopochtli e imponer

imágenes de Cristo y de la Virgen, excluyendo a las deidades nativas. Yo creo que a los mexicas les hubiera parecido muy bien una convivencia de las imágenes en algún templo especial dedicado a los cristianos. Pero quizá fue el politeísmo de los aztecas lo que los hizo rebelarse.

¿Qué lugar le das –porque en esto hay mucha polémica entre ustedes los eruditos– al sacrificio humano en la etapa final del mundo azteca?

El sacrificio humano fue utilizado como pretexto para justificar la Conquista. Cortés le escribe a Carlos V: "Es que los indios todos son sodomitas, comen carne humana y sacrifican a sus prójimos". Ése es un *leitmotiv* en la literatura prohispana: la Conquista como remedio a los sacrificios humanos. Y tenemos también otra corriente, opuesta, que pretende que fueron los españoles quienes inventaron esa idea del sacrificio humano, que los mesoamericanos nunca hicieron tales prácticas, y que si bien existen algunas imágenes son metafóricas, pero que en la práctica nunca sucedió y que fue una calumnia esgrimida por los españoles para justificar su empresa.

Tenemos trabajos excepcionales de antropólogos físicos, que a partir de restos óseos pueden determinar el tipo de muerte, probando, por ejemplo, la cardiectomía, es decir, la extracción del corazón, a partir de huellas que producen los instrumentos que utilizaron para realizar esos sacrificios. Se puede afirmar contundentemente que esas prácticas sacrificiales existieron. Uno de los ejemplos más antiguos está en la zona de Puebla en las cuevas de Coxcatlán que son

de 5000, 6000 antes de Cristo. Hay otros ejemplos en las zonas olmeca, maya y teotihuacana. También está registrado el incremento de las prácticas sacrificiales en vísperas de la Conquista: hay testimonios en las fuentes escritas que nos dicen que fueron los mexicas quienes inventaron la práctica sacrificial y obligaron a sus provincias conquistadas a realizar sacrificios. Pero los testimonios arqueológicos, insisto, son contundentes: debajo de la pirámide del templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan se han encontraron 137 personas con las manos atadas y con signos evidentes de haber sido sacrificadas; más recientemente, en la pirámide de la Luna, se encontró a otros 37 sacrificados; en la zona maya, también en la época Clásica, hay pruebas arqueológicas al respecto.

Esa idea de que Teotihuacan o los mayas clásicos eran sociedades teocráticas dedicadas a observar las estrellas, como se manejó hasta los años sesenta y setenta, ya no se sostiene. Tenemos ahora un *continuum* de las prácticas sacrificiales desde el Preclásico hasta la llegada de los españoles. Es difícil determinar si sacrificaban más en tal o cual época por falta de documentación.

El acto sacrificial es motor, es fundador en los procesos de creación, y por lo mismo los dioses necesitan del sacrificio de la gente, en primer lugar, para alimentarse. Hay que distinguir dos categorías de sacrificados: los prisioneros de guerra, que eran la comida de los dioses, y después otras personas de diversas categorías sociales y edades, desde niños a ancianas, esclavos en su mayoría, muchas veces procedentes de las mismas comunidades. Esos sacrificados eran imágenes de los dioses, personificaban a las deidades; ahí

teníamos niños para personificar a los *tlaloques*, los dioses de la lluvia, jóvenes de gran belleza que eran los representantes del dios del fuego, o de Tezcatlipoca, el dios del destino, o una anciana que era la representante de la diosa de la tierra. ¿Por qué personificaban a los dioses? Porque los dioses nacen y mueren de manera cíclica, y en el momento de la muerte el sacrificio les proporciona una nueva energía para renacer. Había que personificar a los dioses, matarlos y de ahí propiciar su renacimiento.

Pero quisiera recordar que en la religión cristiana el sacrificio es también un elemento central: el sacrificio de Cristo es obviamente la herencia de toda una tradición sacrificial que tenemos en el Medio Oriente, que existía también entre los griegos, entre los romanos, en fin. Obviamente, en el caso de los cristianos, el sacrificio de Cristo se supone que es el último, pues con él se da la redención de la humanidad.

¿Y sobre la idea de que el azteca fuera un Estado caníbal?

Michael Harner pretendía que el sacrificio humano se realizaba porque había una gran falta de proteína en la dieta mesoamericana. Eso es totalmente falso. Si bien el consumo de víctimas humanas está comprobado tanto por los antropólogos físicos como por las fuentes escritas e iconográficas, en realidad lo que se comían eran pequeñas partes del cuerpo de la víctima, comida que era compartida entre varias personas. Incluso tenemos recetas en la obra de Sahagún, como la del famoso *pozole* que nos describen los informantes, que contenía pedazos de carne humana; pero yo creo

que el valor nutritivo de esa comida excepcional era insignificante. Era un acto ritual que se asemejaba más a una comunión que a un banquete caníbal.

Cada historiador de la Conquista tiene su Moctezuma, ¿cuál es el tuyo?

¿Cuál fue la actitud de Moctezuma a la llegada de los españoles? Siempre se ha comparado con la de Cuauhtémoc. Hay una imagen muy contrastante entre el vendepatrias que sería Moctezuma, porque era extremadamente religioso y creyó que Quetzalcóatl había regresado y entregó su imperio, y del otro lado Cuauhtémoc, que representa el nacionalismo mexica, quien hasta sus últimas consecuencias peleó contra los españoles, incluso a costa de que se destruyera toda su ciudad y muriera toda su gente. Por ejemplo, no suele darse el nombre de Moctezuma a un niño aquí en México, mientras que Cuauhtémoc es un nombre propio muy popular; es un nombre común.

Está el *Montezuma* (1994), de Michel Graulich, biografía bastante seria y documentada, que modifica esa visión negativa que teníamos de Moctezuma y desgraciadamente no está traducida al español. Graulich presenta de una manera novedosa al tlatoani diciendo que antes de la llegada de los españoles había habido un intento de hacer reformas políticas, administrativas para darle más cohesión al imperio. Y que, además, en el momento de la Conquista se dio cuenta, porque estaba muy bien informado de todos los movimientos de Cortés y de sus batallas y por la derrota de un ejército tan fuerte como el de Tlaxcala, que en terreno raso no ha-

bía manera de vencer a los españoles, y prefirió optar por otras estrategias.

La famosa matanza de Cholula o la matanza de la fiesta de Tóxcatl en el Templo Mayor son dos momentos clave en la Conquista y se han interpretado a menudo como una prueba de la crueldad gratuita de Cortés, quien llega a Cholula, se entera de un supuesto complot y aprovecha para hacer una destrucción, una masacre. Por las descripciones de las fuentes, Las Casas, por ejemplo, da la impresión de que los indios iban ahí con sus mantitas, casi encuerados, y que los mataron como si fueran borregos. Esa imagen del indio inerme –"pobrecitos, y los vinieron a matar y ellos no se defendían"– es muy de los frailes y se elabora después de la Conquista. Cuando uno conoce el poder de los ejércitos de la Triple Alianza, se puede dudar un poco de esa imagen: los mexicas obviamente se sabían defender. Sí hubo un intento de acabar con los españoles en Cholula, una tentativa de aprovechar un espacio cerrado donde los cañones y los caballos no podían intervenir de manera tan eficaz como en un terreno raso. Y eso se repitió durante la fiesta de Tóxcatl en Tenochtitlan, cuando ocurrió la famosa matanza de Pedro de Alvarado, otro intento de aprovechar que Cortés estaba fuera de la ciudad; se había ido a pelear contra Narváez y el grupo de españoles era más chico. Y uno de los elementos que comprueban esa teoría es que al mismo tiempo tratan de matar a los españoles que se quedaron en Veracruz. Entonces, bajo esta óptica, se puede ver a un Moctezuma más bien pragmático y que intentó aprovechar algunos momentos de debilidad de los españoles para acabar con ellos. Y ahí la imagen de vendepatrias se desvanece un poco.

También ha tenido mucho peso la idea de que los mexicas estaban amarrados de manos porque creían que la llegada de los españoles coincidía con el regreso profetizado de Quetzalcóatl. Tú eres el gran especialista de Tezcatlipoca pero en este caso te pediría que nos hablaras de su enemigo Quetzalcóatl y en qué medida crees en los famosos presagios.

Ha hecho correr mucha tinta el famoso regreso de Quetzalcóatl. Según algunos autores, eso habría sido un invento de Cortés, en una de las *Cartas de relación*, mentira que le permitía decir que Moctezuma le había entregado su reino. Y tenemos dos discursos de Moctezuma: uno, cuando se encuentran por primera vez, y otro, más tarde, cuando el tlatoani le dijo a Cortés a través de la Malinche que él y su gente, los propios aztecas, eran advenedizos en esas tierras, y que un gran señor les había dado el imperio y que ese señor se había ido, y que les había dicho que algún día regresaría por el rumbo de donde venían los españoles.

Sabemos que cuando llega Cortés a México no tiene el poder jurídico para realizar la Conquista. Diego Velázquez, de hecho, le va a armar un pleito por ese motivo. Entonces, a nivel jurídico, ese invento le permitiría justificar también la Conquista. Pero en los mitos mesoamericanos tenemos una idea del tiempo que es bastante importante: la idea de los ciclos. Cada uno de esos ciclos está dominado por una deidad, desde el principio, y esas deidades que se alternan y se pelean entre ellas son Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. En el momento en que llegan los españoles estamos en la época del sol de Tezcatlipoca, que se identifica con Huitzilopochtli: ambas deidades son muy cercanas tanto a nivel iconográ-

fico como en sus funciones. Es decir, que al final de este ciclo, normalmente, el que iba a regresar y a tomar el lugar del dios que estaba rigiendo era Quetzalcóatl. Y aparte de que la fecha de llegada de los españoles coincide en el calendario prehispánico, 1-Caña (Ce Ácatl) es el nombre calendárico de Quetzalcóatl. Esos elementos pueden explicar a nivel de mitos cosmogónicos que la llegada de los españoles haya sido interpretada como el regreso de Quetzalcóatl. Es decir que estaba en la naturaleza de los ciclos cósmicos pensar que regresaba Quetzalcóatl.

¿Y aquello de que los aztecas creyeron dioses a los españoles?

Algunos testimonios tanto entre las fuentes españolas como en las indígenas nos dicen que a los españoles se les designó como *tetéotl*, es decir, utilizando el plural de *téotl*, "dioses". De allí proviene la idea de que los mexicas, los indios en general, se quedaron pasmados frente a los conquistadores. El tema es complicado. En primer término, la traducción de la palabra azteca *téotl* por "dios". Tenemos que tomar en cuenta que la palabra *téotl* tenía un campo semántico mucho más amplio que la palabra "dios" en español; es decir que *téotl* es un calificativo que se puede aplicar a todo lo maravilloso, a algo fuera de lo común. También es un término que se utiliza para designar el color negro. No cabe duda que ver llegar gente con corazas de fierro y sobre caballos y demás era cosa excepcional: eran *tetéotl*, gente fuera de lo común. Que fueran inmortales como dioses es otro tema. De hecho sabemos que después de capturar a un español, le pusieron la cabeza en el agua para ver

qué pasaba con él, con el resultado que uno puede imaginar: se dieron cuenta muy rápidamente que eran mortales como ellos. La idea de que los consideraban seres sobrenaturales no se sostiene. Al principio sí se preguntaron, por ejemplo, qué comían ellos, y hay un fragmento de una crónica que dice que se les ofreció carne de gente sacrificada para ver si les gustaba y no les gustó. Eso es un análisis que hace Claude Levi-Strauss: los indios se preguntaban qué tipo de cuerpo tenían los españoles y éstos qué tipo de alma tenían los indios.

¿Podrías insistir en la condición de advenedizos de la que al parecer presumían los aztecas?

Los mexicas obviamente eran gente recién llegada y se apropiaron de un lugar, de un imperio, diciendo que recuperaban la herencia tolteca. En Mesoamérica, a diferencia de la tradición europea en la que uno se vanagloria de pertenecer a un lugar y de ser autóctono, en el pensamiento mesoamericano, al contrario: los autóctonos son los débiles, los que son asimilados como mujeres, como agricultores, y los que van a vencer son los extranjeros, los que vienen de fuera pero que son valientes y se apoderan de las riquezas de los autóctonos. Los mexicas no hacen sino cumplir con un modelo ideológico que es antiguo y muy difundido. Es otra la discusión necesaria para saber si los aztecas venían de tan lejos como ellos decían o si reconstruyeron su historia, y cómo lo hicieron. El caso es que los mexicas no se sienten avergonzados de su pasado de pobres migrantes que llegan.

Y la Malinche, ¿sería otra advenediza?

El discurso sobre ella ha cambiado mucho. Hasta la Independencia de México no era valorada, y a partir de entonces se vuelve el modelo de la mujer que se vendió a los enemigos. Me acuerdo en particular de una historiadora estadounidense que la describe de una manera bastante peyorativa diciendo que como mujer indígena estaba muy cercana a los animales, pues para ella el concepto de virginidad no existía y que por eso se podía juntar con Cortés. Son observaciones de un racismo profundo y también misógino, que combinan el desprecio por el indígena con el desprecio por la mujer.

La Malinche no tenía, de ninguna manera, una pertenencia nacional. Era una persona que hablaba náhuatl de origen; allí las versiones son distintas; que si la vendieron mercaderes o sus propios parientes, o por qué se encontraba en un área maya y por eso conocía el maya. Ella no tiene identidad, y si se encuentra con Cortés se queda con Cortés. Traicionó a su pueblo, pero ¿cuál era el pueblo de esta mujer? No tenía un pueblo muy definido. Son increíbles sus habilidades a nivel lingüístico: sabe náhuatl, sabe maya, pero uno tiene que recordar que el náhuatl que ella habla es seguramente muy distinto del náhuatl de Tenochtitlan. Además, en la corte de Moctezuma no se hablaba el mismo náhuatl que en la calle o en un pueblo; era un náhuatl muy refinado. Igual con el maya: ella conoce un maya de la zona de Campeche, pero ya después, cuando acompaña a Cortés a Las Hibueras, allá en Honduras, va a hablar con gente maya de allá, que es otro tipo de maya; incluso los lingüistas

actuales subrayan la dificultad que tienen para entenderse entre ellos. Aparte de saber esos idiomas, rápidamente aprendió español, incluso las variantes lingüísticas.

Se dio un proceso fascinante a nivel de comunicación. Por ejemplo, cuando se encuentran en la zona de Veracruz con los totonacos: ¿cómo se comunicaron, con cuántos cambios de idiomas? De español al maya con Aguilar, con la Malinche, que sabía maya y náhuatl, pero con los totonacos, ¿cómo se hacía? Los totonacos tenían gente conocedora del náhuatl, entonces pasaban al náhuatl con la Malinche y después ellos mismos traducían al totonaco. ¿Te imaginas la cantidad de traducciones, traiciones, que se podían dar en ese tipo de diálogo?

Es difícil imaginar esas conversaciones, pero sabemos que la Malinche fue una pieza clave en el éxito de Cortés para entender todas esas enemistades mesoamericanas. Es un personaje excepcional de la historia de la Conquista, para bien o para mal, y tiene un papel clave que se refleja a la perfección en las crónicas indígenas y en las imágenes de la Conquista. Por ejemplo, en el *Lienzo de Tlaxcala* o en el *Códice Florentino*, siempre aparece junto a Cortés y a veces hasta de mayor tamaño que él. Ella era la interlocutora. Es probable que los mexicas vieran a Cortés y a la Malinche como una figura política bipolar, equivalente a la que ellos tenían con el tlatoani y el *cihuacóatl*, la "serpiente hembra", que era como el virrey, la segunda potestad del imperio. Quizá fueron una pareja que correspondía un poco a esa imagen del poder con un aspecto femenino y uno masculino. Bueno, tal vez sea sólo una elucubración.

V. Eduardo Matos Moctezuma y las paradojas del aztequismo

Entre las grandes historias de la arqueología mundial está la que se inicia la madrugada del 21 de febrero de 1978 cuando trabajadores de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro, realizando tareas de cableado eléctrico, se topan con una piedra esculpida que resulta ser la Coyolxauhqui. A sólo unos pasos del Zócalo y a escasos dos metros del nivel de la calle de Guatemala yacía la hermana de Huitzilopochtli e hija de Coatlicue. Lo cuenta el propio Eduardo Matos Moctezuma (ciudad de México, 1940) en *Las piedras negadas. De la Coatlicue al Templo Mayor* (1997), uno de los libros del arqueólogo mexicano quien es el fundador y protagonista del proyecto, vigente, del Templo Mayor. Le tocó a Matos Moctezuma enfrentar aquella polémica desatada por la Coyolxauhqui de fines de los años setenta y que dividió a la opinión pública entre hispanófilos y aztequistas –llamémosles así– sobre cómo reconfigurar –reto arqueológico, arquitectónico e histórico– el lugar exacto del nacimiento de México, el sitio preciso del trauma de su nacimiento.



Al final, no se destruyó, como algunos temían, medio centro colonial para restaurar aquel Templo Mayor que Hernán Cortés arrasó en 1521, sabedor de que ése y no otro era, para los vencidos, el ombligo del mundo. Lo que queda del Templo Mayor, a un costado de la Catedral, es una

cicatriz sin la cual ya no reconoceríamos el rostro de la ciudad, el rostro de la nación.

Bien conocido por su bonhomía, Matos Moctezuma es todo menos un panegirista de lo azteca. Es un científico acostumbrado al equilibrio y bromea, con indiscutible autoridad, sobre la fauna urbana que rodea al Templo Mayor, pero habla con muchísimo respeto del tlatoani Moctezuma, quizá su lejano pariente, a quien, a diferencia de muchos otros historiadores, considera la principal autoridad religiosa y espiritual de los mexicas, es decir, alguien que tomó las decisiones que consideró más inspiradas. Narra con deleite, Matos Moctezuma, la Conquista: se la sabe, palabra por palabra, de memoria, y se la ha contado, principal autoridad internacional de nuestra arqueología, a dos o tres mundos. La obra escrita de Matos Moctezuma es extensa y va desde los eruditos *Estudios mexicas* –publicados en varios tomos por El Colegio Nacional, al que pertenece desde 1993– hasta obras ampliamente divulgadas, a la vez concisas y ricas, como *Tenochtitlan* (2006) y *La muerte entre los mexicas* (2010), por mencionar sólo dos de las más recientes.

Matos Moctezuma ha ocupado el tránsito entre los siglos XX y XXI, como antes que él Leopoldo Batres representó la arqueología del Porfiriato y Alfonso Caso y Manuel Gamio (su principal inspiración) la del esplendor del régimen de la Revolución mexicana. Él mismo se concibe, quizá, como la culminación de aquel ciclo iniciado el 13 de agosto de 1790, cuando se cumplían 269 años de la caída de Tenochtitlan y los trabajadores al servicio del segundo conde de Revillagigedo, virrey de la Nueva España, descubrieron la Coatlicue y, cuatro meses después, el Calendario Azteca o Piedra del Sol.

A Eduardo Matos Moctezuma tanto las cosas de los dioses como las cosas de la ciencia lo ponen de buen humor.

¿Cómo trazarías, cada una por su lado, a España y a los pueblos del Nuevo Mundo antes de la Conquista? ¿Qué hacía tan distintos a los pueblos mesoamericanos del imperio español? ¿Algunas cosas los unían?

España estaba saliendo de una guerra muy desgastante contra los moros. Las arcas habían quedado un tanto vacías y se imponía la necesidad de obtener el oro para sostener el imperio. Mesoamérica, por su parte, pasaba por un momento de apogeo: los mexicas estaban, a principios del siglo XVI, en plena expansión. Moctezuma, que había asumido el mando en 1502, había logrado, al igual que sus antecesores, expandir el imperio de una forma impresionante. Se da el encuentro entre ambas culturas con diferencias notorias en todos los aspectos: el sistema económico, el sistema político, la religión desde luego. Estas gentes que vienen de la metrópoli, de los asentamientos que se han dado ya en el Caribe, en La Española o en Santo Domingo, en Cuba, ya tienen el pie en América, tienen sus propias formas de pensamiento y de repente se encuentran con un mundo totalmente ajeno a ellos. Voy a dar un breve ejemplo. En el aspecto económico, los pueblos mesoamericanos tenían como esencial el sistema tributario y basaban su economía en tres aspectos fundamentales. Uno, la agricultura, la base, esa presencia agrícola reflejada en su templo principal dedicado a Tláloc; y al lado tenían, segundo aspecto, el templo principal dedicado al dios solar y de la guerra, Huitzilopochtli, es decir,

símbolo de la imposición militar a otros grupos para exigirles un tributo. El tercer aspecto era el comercio.

En cuanto a la política de alianzas que va tejiendo Cortés camino de Tenochtitlan, ¿te parece que expresa las habilidades del conquistador, solamente, o indica la ausencia de la idea de nación entre los mesoamericanos y prefigura su derrota militar y religiosa? ¿Es cierto aquello que se repite de que los indios hicieron la Conquista?

Cuando Cortés llega a Veracruz, capta de inmediato que hay una desavenencia de los pueblos costeros, totonacos, con el centro, provocada precisamente por ese sistema tributario. Lo primero que hacen estos grupos costeños es quejarse con él: "Oye, es que el señor de allá atrás de las montañas nos tiene sometidos". Y Cortés, muy hábil, dice: "No, tú ya no vas a pagar nada, tú ya no tienes que pagar nada a Tenochtitlan ni al señor Moctezuma, sino que yo vengo en representación del rey de España y yo te voy a apoyar". Cortés pone un pie firme aquí en México y manda encallar las naves –pues nunca las quemó. Había desobedecido ciertas órdenes de Diego Velázquez, gobernador en Cuba, y algunas de sus gentes tenían la inquietud de regresarse, entonces él encalla estas naves y, ahora sí que como César, *alea iacta est*, aquí la suerte está echada, y vamos para adelante. Él quiere ir más allá de los volcanes, hacia Tenochtitlan. Moctezuma comete un error, quizá el primero: estando Cortés en Veracruz le envía obsequios, le envía una cantidad de obsequios de plumaria, de oro, de máscaras, en fin, y esto lo único que hace es avivar mucho más el interés, la codicia por el oro.

Siempre se ha manejado en nuestra historia: "Es que Moctezuma pensaba que Cortés era Quetzalcóatl, que regresaba como en los mitos". Yo creo que los diez primeros minutos pensó que sí se trataba de Quetzalcóatl, pero al minuto once ya se daba cuenta de que no era tal, porque si estás esperando que venga este dios tan importante en el panteón mexica pues lo vas a recibir de inmediato y no lo quieres alejar con obsequios: "Vete, te mando esto". Sabemos que ya en su avance hacia Tenochtitlan, Moctezuma pone escuadrones cerca de los volcanes para atacarlo y pronto él se da cuenta de que no es una deidad la que regresa, sino que es gente de carne y hueso, y trata por todos los medios de alejarlo.

Y hablando de la estrategia militar: a lo largo de las entrevistas que hemos tenido con arqueólogos e historiadores se insiste mucho, no sé tú qué pienses, en que a la hora de la guerra la estrategia se vio determinada por una noción totalmente distinta de lo que era pelear. ¿Qué diferencias encuentras en la estrategia militar, entre las convenciones de guerra de los españoles y de los aztecas? Más que las distintas armas, más que lo tecnológico, ¿fue determinante que unos pelearan para matar y otros para hacer prisioneros?

Fueron dos los factores importantes en la concepción de cada grupo en pugna con sus propias ideas de lo que era el combate. El mexica iba, digamos, en contra de sus enemigos para capturarlos vivos para el sacrificio a sus dioses, aunque había muertes, desde luego. Esto marca una diferencia fundamental con el concepto de guerra de ir a matar y mientras más matas mucho mejor, que era el concepto

español. Deben recordarse las famosas Guerras Floridas, practicadas precisamente con el fin de capturar enemigos para el sacrificio. Al guerrero muerto en combate o capturado y sacrificado en honor de Huitzilopochtli se le deparaba quizás el mejor lugar después de la muerte, que era acompañar al Sol en una parte de su recorrido. Por otro lado, estaba también el aspecto tecnológico: aunque hubiera hondas y flechas, nada de eso podía ser tan mortífero como enfrentarse a los arcabuces disparados desde larga distancia.

Hay que recordar que Cortés es capturado en los combates por Tenochtitlan y ya se lo llevaban para sacrificarlo, pero sus soldados se dan cuenta, arremeten y logran rescatarlo. Tanto el aspecto ideológico como el tecnológico jugaron un papel importante, pero también acuérdate de que siempre se ha dicho: "Ah, ¿cómo que ochocientos españoles conquistaron a miles y miles de indígenas?" No fueron ochocientos españoles o mil, sino miles y miles de contingentes indígenas con los que Cortés contaba: cien mil indígenas enemigos de Tenochtitlan que veían la oportunidad de liberarse del yugo mexica.

¿Es correcto pensar que la sociedad azteca era ajena a la noción de individuo mientras que el mundo católico se basa en la salvación de cada alma?

En Mesoamérica igualmente había una concepción importante del individuo como tal y lo vemos reflejado en muchos aspectos. Por ejemplo, el individuo estaba destinado a ir después de la muerte a un lugar o a otro, según la forma

en que moría. Importaba mucho el destino del individuo después de la muerte.

¿Fue Moctezuma el reo de las circunstancias, el esclavo de la fatalidad religiosa, el anfitrión que cumple con las leyes de la hospitalidad para salvar a su pueblo, o el rey cobarde que pintaron algunos historiadores del siglo XIX?

El tlatoani nunca supo que iba a provocar más de no sé cuántas óperas que llevan su nombre o libros que le están dedicados. No sé, en cambio, si hay una ópera dedicada a Cuauhtémoc. En cuanto a cómo concibo yo la figura del tlatoani, de Moctezuma: es importante ver en él a un profundo conocedor de su religión, un sacerdote familiarizado con los mitos, las creencias y aquellos símbolos aciagos que lo hacen temer: teme la caída de su imperio. Tanto Muñoz Camargo, como Sahagún, en fin, hay varios cronistas que mencionan cómo van apareciendo toda una serie de signos. Algunos de ellos creo que nunca ocurrieron: son parte de la fantasía popular; pero está el hecho de que haya aparecido el cometa y hay imágenes en códices en que el cometa está sobre el palacio de Moctezuma. Acuérdate que el cometa en Europa en aquella época causaba también toda una serie de trastornos y temores de que se iba a acabar el mundo. Esto siempre está muy apegado a interpretaciones supersticiosas; el cometa es interpretado como algo nefasto que está anunciando la caída del imperio.

Moctezuma sabe años antes de la llegada de Cortés que ya anda merodeando en la costa gente extraña, como Grijalva, y varios más que llegan a costear. El tlatoani se apesa-

dumbra, se calla, está inquieto, está viendo estos presagios, llegan y le dicen de otros presagios reales o inventados. Ve o prevé que puede venirse abajo el imperio, porque además sabe que hay muchos pueblos que no le son leales, hartos del famoso tributo. Él mide todo esto y era para estar inquieto el hecho de que fuera a ocurrir. Trata por ello de alejar a Cortés, le envía obsequios cuando está en Veracruz, cuando viene avanzando pone escuadrones para atacarlo, pero Cortés es avisado y los evade. Ante lo inminente, cuando ya va a entrar a Tenochtitlan, lo recibe, lo acoge en el palacio de su padre, de Axayácatl, lo aposenta ahí y me imagino que ha de haber tenido entonces un sufrimiento enorme. Flaquea. Varias de sus gentes le dicen: "Oye, estas personas ya están aquí, hay que hacer algo", y él teme, no sabe bien cómo actuar hasta que lo toman prisionero, y sabemos las consecuencias.

Después avisarán a Cortés que a la costa han llegado españoles, Pánfilo de Narváez. Él tiene que ir inmediatamente allá para sofocarlo y deja en Tenochtitlan el mando de las fuerzas españolas al *tonatiuh*, Pedro de Alvarado, obsesionado con el oro. Éste ve en la fiesta a Tezcatlipoca que están todos adornados, haciendo sus ceremonias, sus "areitos" como dicen algunos cronistas, y entra a fuego y espada a quitarles todo; entonces exacerba totalmente al mexica: se levantan y empieza el acoso tremendo al palacio de Axayácatl. Cortés se entera y regresa haciendo grandes jornadas hacia Tenochtitlan, pero se encuentra una situación tremenda.

A la figura de Moctezuma hay que pensarla en ese momento, en esas circunstancias, ni cobarde ni sagaz. Actuó en ocasiones con debilidad, en ocasiones con ese conoci-

miento que él tenía de su propia historia.

¿Con qué imagen de Cortés te quedarías? En los últimos años la historiografía tiende a mirarlo con ojos benevolentes, de admiración ante el político del Renacimiento, como un conquistador de nuevo tipo, aquel que construye sus iglesias sobre los templos, como un nuevo tlatoani. ¿Estás de acuerdo?

Cortés indiscutiblemente era un hombre muy inteligente, preparado; había sido notario. Tenía una sagacidad impresionante; fue un gran estratega que captaba de inmediato los aspectos de cada circunstancia y en dónde podía haber algún error o debilidad del enemigo para aprovecharlo de inmediato. Él va a ir aprovechando las oportunidades que se le dan, avanzando siempre con pie firme, manejando la política de hacer suyos a aquellos que se sentían oprimidos por el mexica. Vienen entonces esas batallas relatadas maravillosamente por Bernal Díaz del Castillo y por el mismo Cortés en sus *Cartas de relación*. Es impresionante ver que un día cuentan cómo han avanzado, han tomado ciertas acequias y canales, y al día siguiente los recupera el mexica. Pese a la pestilencia que había ya después de la guerra de Conquista, dicen que "los cadáveres estaban tirados allí, mutilados, hedía todo"... En fin, con todo ello, Cortés decide dejar pasar unos días para fundar la capital novohispana en el sitio en que había estado Tenochtitlan. Lo más fácil, después de esa guerra devastadora, con todo mutilado y destruido, con muertos por todos lados, hubiera sido instalarla en otro lugar, en Coyoacán. Pero no, su sagacidad le dice: "Vamos a colocarla exactamente donde estaba el poder",

porque veía más allá y pensaba: "Si estamos aquí, que era el centro del imperio anterior, ahora va a ser el centro de nuestro imperio para poder conquistar toda Mesoamérica y más allá". Y lo sabemos porque nos lo cuentan frailes cronistas como Motolinía: cómo empiezan a destruir ídolos, templos, y con esos mismos materiales construyen las primeras iglesias, los primeros conventos. Motolinía llega a comparar la erección de la nueva ciudad novohispana con las plagas del Apocalipsis y hace todo un relato de lo que ocurre; entonces comienza la llamada "conquista espiritual": se tratará de cambiar, imagínate, la forma de pensamiento que había prevalecido en Mesoamérica durante cientos y miles de años.

Si tuvieras que describir el papel de la Malinche a alguien que jamás hubiera oído hablar de ella, ¿cómo la pintarías a ella y a su historia? Tal parece que pasó de ser la imagen de la traición a una especie de símbolo feminista, por así decirlo: la mujer que traduce el encuentro entre varios mundos.

La Malinche era una mujer de gran cultura en su medio mesoamericano: hablaba varias lenguas indígenas y eso va a ser de gran ayuda para Cortés. Por la importancia que esto tiene quisiera remontarme un poco a cuando Cortés llega a Cozumel y se entera de que hay dos españoles, por lo menos, que han naufragado, así que manda llamarlos y los invita a que se incorporen a su fuerza. Gerónimo de Aguilar es uno de ellos, Gonzalo Guerrero es el otro. Gerónimo era hombre de clerecía, dicen que hasta leía un Libro de Horas; no sé cómo lo preservaría porque ellos venían de un nau-

fragio, pero bueno, dicen que él leía su Libro de Horas; yo me imagino que al pasar una mujer maya ni volteaba a verla, se clavaba en su Libro de Horas. Gonzalo Guerrero no: él se casa, empieza a tener hijos. Recordemos aquel momento en que Gonzalo Guerrero es invitado por Gerónimo a que se una a Cortés y le dice: "Yo soy aquí capitán en épocas de guerra, soy señor, mira mis hijicos cuan bonicos son. No voy a ir". Y, en efecto, parece que muere peleando a favor de los mayas. Gerónimo de Aguilar en cambio se une de inmediato.

Fue obsequiada la Malinche junto con otras mujeres a Cortés, a los españoles, y Cortés se va a apoyar mucho en ella, como lo vemos en los relatos de Bernal Díaz y de Cortés mismo. Se triangulan las lenguas: Cortés habla en español y Gerónimo se lo traduce al maya a la Malinche –que hablaba el maya, el náhuatl y otras lenguas indígenas. Se organiza el diálogo. Esta triangulación va a traer también consecuencias fuertes de incomprensión. Mi imagen de la Malinche no es la de una traidora: ella estaba sufriendo el aspecto dominante del mexica, la tributación, la imposición.

Y la incomprensión de las lenguas...

Cuando Cuauhtémoc es capturado en Tlatelolco, esa ciudad es el último reducto de la resistencia mexica; allí se van concentrando las fuerzas a su mando para la última batalla contra los españoles y sus aliados. El 13 de agosto de 1521 Cuauhtémoc es capturado y llevado ante Cortés. Aquí viene algo muy interesante. Primero, el nombre que se le daba al máximo gobernante era *tlatoani*. ¿Qué quiere decir

tlatoani? Es "el que tiene el poder del habla", "el que tiene el lenguaje", "el que habla". La consecuencia es que los demás callan y quien habla es el máximo gobernante. Él, como tlatoani, acaba de ser hecho prisionero por las fuerzas españolas, llega ante Cortés y no llega vencido, sino altivo, y le dice –están las palabras en Bernal Díaz: "Señor Malinche, he hecho lo posible en defensa de mi ciudad y ya no puedo más, por lo tanto, toma el cuchillo que tienes en el cinto y mátame luego con él". Entonces la Malinche se lo traduce así a Gerónimo y Gerónimo a Cortés, nada más que en ese triangulo lo que se le dice a Cortés es: "Dice el tlatoani que él ha perdido y que lo ejecutes". Y no era eso lo que quería decir Cuauhtémoc; lo que quería decir era: "Toma ese cuchillo y sacrifícame con él", que es muy diferente: "sacrifícame", porque el destino del guerrero prisionero era ser ofrendado a los dioses, y por lo tanto significa "sacrifícame a mis dioses para yo completar mi ciclo de ir a acompañar al Sol". Es la incomprensión total: Cortés lo perdona, muy cristiano. Cuauhtémoc no sale de su asombro: en vez de que se le diera la muerte digna del guerrero prisionero para acompañar al Sol, se le perdona: no lo dejan completar su ciclo. Imagínate nada más lo que eso significa para este joven guerrero.

¿Cuál es el motivo del predominio veloz y casi absoluto de la religión de los vencedores sobre los vencidos?

El que triunfa siempre lleva la ventaja de la opresión y de imponer nuevas formas de pensamiento. Fue enorme la sagacidad de los frailes para llevar a cabo la evangelización.

vieron que en sus fiestas los mexicas tenían mucha gente celebrando con danzas y rituales, y trajeron danzas desde España, lo mismo que autos que representan el Juicio Final para darle un poco de temor al indígena con las cosas del infierno, diciéndole además que sus dioses eran demonios. Empieza a echarse a andar ese aparato del cual las danzas de moros y cristianos son una sobrevivencia. Otro detalle fue el de las capillas abiertas. El indígena no estaba acostumbrado a entrar al templo: él participaba de las festividades, de las ceremonias, desde las grandes plazas, tan abundantes en Mesoamérica –en Teotihuacan, en Tenochtitlan, en Monte Albán, por ejemplo. En el templo, propiamente dicho, adentro, sólo estaba el iniciado; en cambio, en el catolicismo el feligrés entra a la iglesia a encontrarse con el sacerdote.

Entonces, ¿qué hace el fraile? Las capillas abiertas, de las que tenemos magníficos ejemplos, para que en el atrio, frente a la iglesia o el convento, se concentraran los indígenas a escuchar la misa o los sermones y poco a poco fueran incorporándose al interior de las iglesias. Surgen los catecismos testerianos, de fray Jacobo de Testera. Manejaban códices y pintaban catecismos a manera de códices: oraciones, el credo, pasajes bíblicos. Ello aparejado, además, con la destrucción de sus propios templos. Pero el indígena empieza a resistirse. Motolinía escribe en sus memoriales cómo en la ciudad de México y en Tlaxcala los engañaban: el indígena tiene el encargo de construir las iglesias y en un momento dado se las ingenia para esconder a uno de sus dioses en la propia imagen cristiana.

Los "ídolos tras los altares", como se titula aquel libro de 1929 de Anita Brenner...

Fray Diego de Landa, franciscano, se da cuenta de que muchos de sus ayudantes en la catequización, jóvenes mayas, le rendían culto a sus dioses en cuevas, y se arma la grande: queman los códices, queman ídolos y torturan a estas gentes; los cuelgan, los azotan. Finalmente, hay un dios que es Tlaltecuhtli, que es el señor-señora de la Tierra. Este dios se tallaba en piedra, pero siempre iba colocado bocabajo, porque al ser señor-señora de la Tierra tenía que ir pegado a la tierra. Cuando viene la destrucción de ídolos y de templos, se ordena que aparten buenas piedras de éstos para la construcción de las primeras iglesias coloniales, y entonces el indígena empieza a separar los Tlaltecuhtlis y a tallar en ellos una base de columna colonial, preservando la escultura de su deidad abajo. Yo he recreado esa escena: el indígena está empezando a tallar la base de una columna colonial, pasa el fraile por ahí, o el alarife, y le dice: "Oye, tienes ahí uno de tus demonios". "No se preocupe, su merced, va a ir boca abajo." "Ah, bueno."

Hubo resistencia, y todavía actualmente los antropólogos que estudian diversas poblaciones en el área rural con mucha tradición indígena se encuentran, ya disminuidos, esos vestigios conviviendo con el catolicismo.

¿Te gusta el concepto de conquista espiritual?

El XVI fue el siglo de la conquista militar y luego vemos la espiritual. Acuérdate de que era una lucha ideológica, es

decir, una forma de pensamiento contra otra, en que la religión por ambos lados jugaba un papel importantísimo. Al principio se destruye, se trata de implantar la nueva religión. Pero, por ejemplo, el mismo fray Bernardino de Sahagún tiene interés en conocer, igual que otros frailes, la historia, las características religiosas del pueblo recién conquistado. Vemos claramente lo que Sahagún advierte al principio de sus doce libros: "Así como el médico tiene que conocer muy bien las dolencias humanas para tratar de curarlas, también mis hermanos los frailes deben conocer profundamente las costumbres de estas gentes para que no los engañen aparentando que están haciendo algún ritual católico cuando en realidad están haciendo un ritual para ellos pagano". Ese procedimiento produjo un caudal de información maravilloso para el historiador, para el arqueólogo. Pero la preservación de muchos monumentos del pasado se va a dar muy tardíamente, hasta el siglo XVIII, por ejemplo, cuando aparece la Coatlicue, la monumental escultura, en la Plaza Mayor de México, o cuando aparece el 17 de diciembre de 1790 el Calendario Azteca.

¿Cuál crees tú que sea el balance actual de la Conquista? ¿Qué ha cambiado en las miradas sobre la Conquista, con todas las nuevas investigaciones que se han hecho?

Nosotros tenemos cuatro momentos históricos de gran relevancia: uno es la Conquista, del que hemos estado hablando, el otro es desde luego su consecuencia, la Independencia, el otro el movimiento de Reforma y el otro la Revolución. Pero veamos la Independencia. Después de

varios siglos de dominio español se va a dar este movimiento insurgente que toma como bandera inicial a la Virgen de Guadalupe, un aglutinante de fuerzas alrededor de la causa. Al final, también observamos cómo el Ejército Trigarante, con Iturbide al frente, Guerrero y demás, entra a la capital y trae la bandera, en aquel momento con bandas diagonales, pero ya con los colores de la bandera actual. ¿Por qué? –y creo que esto no se lo han preguntado los estudiosos de la bandera nacional–, ¿por qué en la parte del color blanco que representa la pureza de la religión católica no queda plasmada la imagen de la Virgen de Guadalupe, que había sido la capitana del ejército insurgente y que lo había aglutinado? Recordemos que Guadalupe Victoria incluso cambia su nombre por eso. ¿Por qué no queda la imagen católica, con toda su relevancia, en la bandera nacional, en esa parte del color blanco?, y ¿qué es lo que queda en cambio? El símbolo azteca, el símbolo mexica de Tenochtitlan prevalece, el águila parada sobre el nopal devorando a la serpiente.

La respuesta es el colofón de esa situación histórica. Los insurgentes tienen una necesidad enorme de encontrar el cordón umbilical hacia el mundo que había sido destruido por España. El insurgente trata de unir ese cordón, y lo vemos en varias expresiones: en el discurso de Morelos en Chilpancingo en 1813, en el que exalta como héroes a Cuauhtémoc, Moctezuma, etcétera. Empieza a mezclar a quienes eran enemigos acérrimos, como los tarascos y los mexicas, planteando la idea de que aquélla era una gran nación que fue destruida por España. Quiere reivindicar ese elemento, insistir en que todo el movimiento colonial

se basó en la destrucción de estos pueblos, reivindicar el símbolo de Tenochtitlan. No sé por qué no se preguntan por qué la Virgen no se quedó en el color blanco.

¿Qué sabía Morelos del mundo precortesiano, qué libros había leído sobre el México azteca?

Yo creo que no fueron muchos los libros que leyó al respecto. ¿Sabes quién era el que lo ayudaba? Carlos María de Bustamante. Parece que ese discurso incluso se lo hace él: era el intelectual que estaba a su lado, quien había leído a León y Gama, y a Humboldt, algunas fuentes ya traducidas.



¿Conocían la Brevísima relación *de Las Casas?*

Sí, había algunas fuentes nada más. Se nutrían de eso; además lo manejan como elemento político, diciéndose: "España destruyó esto, vamos a reivindicar que ésas eran nuestras raíces".



¿Y por qué en el Museo de Antropología la sala principal es la azteca?

Lo que los aztecas no habían logrado en el mundo prehispánico, la conquista de toda Mesoamérica, lo van a lograr después, como el Cid. Octavio Paz menciona precisamente ese aztequismo y toma como ejemplo el Museo de Antropología, que tiene ese centralismo: tú empiezas el recorrido por los antecedentes en el Valle de México, Teotihuacan,

Tula, etcétera, pero en el lugar central viene la sala mexica y después las otras culturas mesoamericanas. Entonces, además, la sala mexica es la única que no tiene encima otra sala de etnografía, como ocurre en las otras culturas. Tiene su techo de triple altura y en el altar mayor está el Calendario Azteca.

VI. Hugh Thomas y su máquina del tiempo

Hugh Thomas (Windsor, 1931) pertenece a la estirpe de los aventureros. De los historiadores aventureros, para ser exactos. Lord Thomas de Swynnerton desde 1981 vive a una cuadra de Holland Avenue, en Londres, y se define como un "hijo del imperio" que formó parte del servicio diplomático del Reino Unido y renunció a éste en 1956 como protesta por la invasión francobritánica del Canal de Suez. Esa decisión lo llevó al Partido Laborista, con el mismo afán inconformista que lo colocó veinte años después en las filas del Partido Conservador, en el cual fue una figura muy cercana al gobierno de Margaret Thatcher.

Dondequiera que se hayan movido las aguas del siglo XX ha estado Thomas, dejando libros esenciales que son, a la vez, el testimonio diferido de un contemporáneo y obras históricas que nos sobrevivirán. Tanto *La Guerra Civil española* (1961) como *Cuba: la lucha por la libertad* (1971) han tenido influencia sobre miles y miles de lectores como la tuvieron, antes, las historias de las revoluciones escritas por Michelet, Carlyle, E. H. Carr... No es sorprendente su desdén por las teorías de la historia. Sí lo es, al entrevistarlo, su pasión por los detalles (creerá, con Voltaire, que el demonio se oculta en ellos) y su indiferencia ante las visiones panorámicas, en él, uno de los pocos mortales que se han atrevido, precedido en esa excentricidad por sir Walter Raleigh y

H. G. Wells, a escribir su propia historia del mundo (*An Unfinished History of the World*, 1979).

Esa viveza contemporánea vuelve extraordinaria *La Conquista de México* (1993), la primera gran incursión de Thomas más allá del siglo XX, de cuya Guerra Fría también fue historiador. Sólo remontándose a ese gran predecesor suyo, William H. Prescott, con quien es notorio que compite deportivamente, puede encontrarse un libro que logre estar a la altura de la majestad de su tema. *La Conquista de México*, la de Thomas, es irresistible: lo es para el erudito y lo es para el lego. Es una obra que terminó por suscitar una trilogía informal sobre el Nuevo Mundo, junto con *La trata de esclavos (1440-1870)* en 1997 y *El imperio español. De Colón a Magallanes* (2003). Su madre amaba la India, donde ella nació, mientras que Thomas, desobedeciéndola, se volvió amante del Nuevo Mundo. Y sobre todo de México, país que, como buena parte de América Latina, le merece una mejor opinión de la que impera generalmente en el planeta.

Hugh Thomas trabaja actualmente en una historia de Carlos V y ello puede descubrirse, tras varios minutos de curioseo, en su biblioteca, que ocupa el no muy amplio sótano de su casa londinense. El desorden doméstico, acogedor y polvoriento de la biblioteca, más propio del escritor (Thomas ha escrito también novelas, una de ellas sobre Moctezuma) que del académico, es sólo aparente. Los anaqueles corresponden a los capítulos de una historia del mundo, del orbe que salió de la península ibérica: España antigua y moderna, Renacimiento, siglo XVIII, siglo XIX, Guerra Civil española, historia moderna de América Latina... Sería imposible encontrar una biografía de su admirado Rómulo Betan-

court (a quien le dedicó su historia del mundo) junto a las memorias de algún ministro del general Franco o al lado de una crónica de Indias. Apenas me topé con un librito de Maurice Baring, el polígrafo eduardiano, que había perdido su lugar misteriosamente y parecía desconcertado entre los cortesanos de Felipe II.

De buen humor, bendecido por esa pizca de excentricidad insular que uno espera encontrar y encuentra, a Hugh Thomas, según descubrimos Nicolás Echevarría y yo durante la entrevista, le fascinan, insisto, los detalles. Le maravilla, de la Conquista, todo: caballos, armas, dichos, testimonios. Posee esa impertinencia que desde tiempos del doctor Johnson es patrimonio de cierta clase de conservadores. Le interesa recalcar lo inconveniente: asume que sí, que la Malinche era una traidora, que él no es relativista y sí un cristiano practicante que no le desearía a nadie vivir ni morir entre los aztecas. De su horror por la dictadura castrista, él, tan cortejado como el primer historiador de la Revolución cubana, no queda ninguna duda como tampoco se ausenta su disposición a esperanzarse ante una ventana que pudiera abrirse, para las libertades, en Cuba.

Tras la entrevista, acompañamos a lord Thomas a tomar su sherry y en la charla informal, tanto o más agradable que la entrevista, nos habla de la vida y milagros de medio México. A la otra mitad la conocerá, sin duda, en su próximo viaje a México, que prepara entusiasmadísimo con celo de expedicionario. Salí de su casa menos inquieto de lo que entré en ella: Thomas pareciera garantizar que se hará presente, de inmediato, ante cualquier trastorno revolucionario que sufra la historia, viajando al siglo XVI o al evanescente

siglo XX. Gracias a él no nos perderemos ningún detalle: él domina la aventura en el tiempo. Posee su propia máquina del tiempo, más precisa que la diseñada por H. G. Wells, y bien probada en el Popocatépetl, cuya cumbre alcanzaron los soldados de Cortés, en el barracón virginiano donde padecían los esclavos negros, en el hall del Hotel Claridge donde Anthony Eden le advierte a Léon Blum que sea prudente en el envío de armas a la República española víctima de la sublevación de 1936, durante las sofocantes noches de hotel de Guevara en La Habana, en algunas de las últimas preces del emperador Carlos V, cuando ya no era emperador, en el monasterio de Yuste. En todos esos lugares ha estado Hugh Thomas.

En La Conquista de México *y en* El imperio español *hay un esfuerzo permanente por documentar el encuentro entre los dos mundos, mostrando lo mismo a la Mesoamérica precolombina que a la España del Siglo de Oro. ¿Cuáles serían, dicho* grosso modo, *las principales diferencias y las semejanzas entre aquellas dos partes del mundo que se ignoraban?*

Conforme comenzaba a trabajar me impresionaron mucho más las semejanzas que los contrastes. El México antiguo tenía una monarquía de índole imperial. Moctezuma fue, después de todo, el señor de varios reyes súbditos. Igual que Carlos V, había una nobleza que pertenecía a la misma familia y una Iglesia que tenía mucho que ver con la política mexicana. El rey, el emperador, tenía un papel en aquello. Y de alguna manera eso también es cierto para Carlos V.

quien fue emperador del Sacro Imperio Romano y se consideraba como tal, y su misión en Europa consistía en restaurar el aspecto religioso tanto del imperio español como del alemán. Así que hubo algunas grandes semejanzas que me llamaron la atención, y otras pequeñas, como la costumbre de bautizar, que los mexicas también tenían aunque no de la misma manera.

Las diferencias eran grandísimas: la Iglesia de Roma, con todas sus fallas y sus grandezas, es una institución que ha apoyado al individuo como persona. Cada alma es un concepto independiente. Eso no fue cierto en el México antiguo, cuya religión es más dura que la cristiana. Y ése fue el choque, el contraste. Estaba, también, la diferencia en el armamento. Las espadas de acero de Toledo que traían los españoles eran extremadamente efectivas, infligieron mucho daño, mientras que las espadas de madera de los mexicas sólo servían para la captura de prisioneros y para su sacrificio, más adelante. Luego estaba el uso de caballos, lo cual, supongo, es algo que podría haber ocurrido en el México antiguo: he pensado que tal vez los venados podrían haberles comunicado a los mexicas la posibilidad de utilización de los animales para fines agrícolas. Y no les faltaba mucho para obtener la rueda: hay muchos objetos que son circulares entre los vestigios mexicas. Pero no disponían de la rueda tal y como los europeos la teníamos. Hay un millón de diferencias técnicas como ésas, pero las que importan más son la religión y la monarquía.

Tenemos el caso de Gerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, los dos náufragos que llegan a Yucatán en 1511. Son el preámbulo de

la Conquista. Y cada uno de ellos tiene una actitud distinta hacia los conquistadores. Uno colabora como traductor y el otro acaba luchando contra los españoles. ¿Esta diferencia entre Gonzalo Guerrero y Gerónimo de Aguilar traza para usted la ambigüedad ante el mundo indígena que será la actitud distintiva de la Conquista española en relación con otras empresas colonizadoras?

Ése es un punto de vista muy interesante. No lo había pensado en esos términos específicos antes, pero ya veo que sería un muy buen tema sobre el cual indagar. Gerónimo de Aguilar vino de Écija, entre Sevilla y Córdoba, provenía de una familia bastante reconocida. Aguilar no era un partidario muy leal de Cortés, por cierto. Y Guerrero, un hombre de mar, nació en algún lugar de la costa, cerca de Huelva. Pero sus trayectorias son muy diferentes, tienes razón. Y resulta interesante saber por qué Gonzalo Guerrero, a quien se celebra como el primer mestizo, tomó la decisión que tomó. Él no quería volver a España. Él no quería volver con los españoles. Y peleó contra ellos hasta que fue derrotado por Francisco de Montejo, el conquistador de Yucatán. Gerónimo de Aguilar tuvo un papel vital porque hablaba, obviamente, español, y viviendo allí en Yucatán aprendió algo de maya y fue capaz de comunicarse con la esclava, o amante, de Cortés: la Malinche, o Marina, como es mejor llamarla. Y aunque era un proceso bastante largo, les permitía hablar con los líderes indígenas y sus seguidores y hacer discursos de una manera que los mexicas no podían. Realmente fue tan importante Aguilar como Marina. Marina es más dramática, por supuesto, porque era mujer y hablaba maya y náhuatl. Y ha de haber sido muy sorpren-

dente para Moctezuma y su corte que una mujer se dirigiera a ellos, lo cual era insólito. Algo así no había ocurrido antes. Sahagún siente un gran amor por los sermones y discursos que transcribe, pero no hay ninguno hecho por una mujer. No creo, sin embargo, que pueda decirse que haya sido el primer paso hacia la liberación femenina en las Américas. Termino con la distinción entre Guerrero y Aguilar: Aguilar no tenía una familia y Guerrero sí. Para cuando llega Cortés, Guerrero tenía mujer e hijos, que ya eran yucatecos. No los quería dejar. No sé si Guerrero, como laico que era, le haya dado crédito a aquel concepto, pero fue un esposo más leal de lo que eran muchos españoles de aquella época. La manera en que lo has presentado es extremadamente interesante, y debo pensar más en ello. El contraste entre Guerrero y Aguilar: tal vez se podría comisionar una obra de teatro sobre el tema.

En México se sigue usando, como usted sabe, la palabra "malinchismo" como sinónimo de entrega servil al extranjero. Pero la imagen de la Malinche ha cambiado en la historiografía sobre México y se le ve ya no exactamente como una traidora sino como una representación de lo femenino, una especie de Eva del mestizaje, y se subraya su lugar como traductora. Se hacen muchas metáforas sobre su traducción, algunas muy interesantes, otras medio extrañas, enloquecidas. ¿Cómo ve usted a la Malinche? ¿Qué imagen le gusta más de ella?

La Malinche, o Marina, vino del suroeste extremo de los dominios mexicas. Y creo que el náhuatl que ella hablaba no era el náhuatl perfecto que habríamos encontrado en

Tenochtitlan, así que tal vez hubo algunas confusiones. Ya sé que parece muy difícil estudiarlo, pero resultaría interesante saber cómo los mexicas aprehendieron lo que estaban diciendo los españoles. Por supuesto, captaban el sentido general. Pero de algunos de esos discursos de Cortés, traducidos al maya y luego al náhuatl por Aguilar y luego por Marina, debió perderse algo esencial. A Cortés le interesó desde el principio allegarse intérpretes, y lo mismo pasó en el Perú cuando Pizarro partió en su primer viaje: llevó consigo de vuelta a algunos peruanos a quienes insistía en enseñar español, y fueron bastante útiles, aunque ciertamente poco confiables. Hubo un intérprete que dio una impresión bastante falsa del apoyo que Atahualpa recibiría de alguno de sus generales, y fue parcialmente responsable de su juicio y de la ejecución algo repentina. Es una historia realmente interesante. John Hemming, un amigo mío que ha escrito la historia de la Conquista de los incas, abunda bastante sobre el asunto.

Volviendo a la Malinche, supongo que es una traidora, por supuesto, de los indígenas, de los mexicas. Pero a la vez ella había sufrido mucho en manos de su familia, la habían vendido como esclava. Carecía de lealtades. Era, me atrevo a decir, una mujer muy amargada. Fue una de las muchas amantes de Cortés, que nunca dejó de encontrar damas, estuviese donde estuviese. Y ése es un aspecto importante de la Conquista de México: todo el mundo encontraba amantes bastante rápido, incluso figuras menores como Bernal Díaz del Castillo, quien dice que Moctezuma le dio una. Las mujeres que atendieron a Cortés y a sus soldados son fundamentales. Y la Malinche, Marina, las representa. No he

visto que se haya realizado un estudio adecuado sobre las mujeres en la Conquista. Es un buen tema.

Christian Duverger nos dijo que usted había encontrado una aproximación a la fecha de la muerte de Malinche. Fue mucho más hacia mediados de siglo de lo que se pensaba, hacia 1552 ya estaba muerta...

Sí, creo que eso es cierto. Pero ahora no estoy tan seguro de ello como cuando escribí mi libro.

Si la Conquista de México es probablemente la historia más maravillosa jamás contada, el encuentro, la convivencia, la complicidad entre Moctezuma y Cortés forman un contraste dramático que hubiera conmovido a todos los historiadores de la Antigüedad y que nos sigue fascinando. ¿Qué es lo esencial, para usted, de la relación entre Moctezuma y Cortés?

Aquellos seis meses entre noviembre y abril –o un poquito menos–, cuando Cortés tuvo a Moctezuma viviendo con él, fueron cruciales. Y hubo muchas conversaciones. Cortés en algún momento le dijo: "Con nuestras armas y con sus hombres podríamos seguir adelante y conquistar China". Cortés fue muy ambicioso en lo que al Pacífico tocaba. Hubo un día en que le enseñó a Moctezuma, o trató de enseñarle, cómo usar el arcabuz. Salían de caza juntos. Era una relación no del todo mala. Creo que Moctezuma andaba siempre inseguro, era muy difícil lidiar con él aunque fue un individuo extraordinario. Y Cortés tenía muchos defectos pero también grandes cualidades: nunca perdía el temple,

por ejemplo. En los momentos de grandes dificultades era cuando se encontraba más tranquilo. Jamás mostraba sus sentimientos frente a Moctezuma ni frente a nadie, con la excepción tal vez de sus damas. No sé, no lo sabemos. Siento que Cortés fue, tal vez en espíritu, un capitán típico de Castilla, capaz de aguantar todo tipo de penurias. Nunca pareció sufrir al quedar expuesto a los elementos, o por la fatiga. ¿Te acuerdas que hubo un momento en que él y, creo, Andrés de Tapia, subieron el Templo Mayor en Tenochtitlan, lo cual era –con aquella armadura puesta, y con aquellos escalones, como podemos ver gracias a los que sobreviven hoy en la ciudad de México– bastante difícil, y, cuando llegaron hasta arriba, allí estaba Moctezuma. Y dijo con su habitual educación: "Debe usted descansar, señor, se ha de haber cansado". Y Cortés contestó: "Los españoles jamás nos cansamos".

Casualmente, eso me lleva a otra cosa de interés. Había un refrán en la Nueva España del siglo XVI o XVII sobre la cortesía de los indígenas. Octavio Paz lo cita en algún lugar diciendo: "Fue tan educado como un indígena mexicano". Eso es algo que hoy nota de inmediato el viajero moderno: los mexicanos son muy bien educados; en realidad, la mayor parte de los latinoamericanos lo son, en comparación con la mayor parte de los europeos. Y eso incluye, me temo, tanto a los españoles como a los ingleses. Hemos perdido algo de nuestra cortesía debido a nuestro gran éxito económico y a nuestros éxitos en tiempos de guerra. Pero México es un lugar de mucha educación. Por supuesto, también es un país violento. Noté cuando viajaba por México en 1988 que sólo presencié una ocasión en que alguien perdió la cabeza en la

calle; si sales en Londres, ves a alguien perdiendo la cabeza todos los días. De cualquier forma, "tan educado como un indígena mexicano" es una gran frase.

Cuando Cortés visitó el Templo Mayor le preguntó a Moctezuma si podía colocar la cruz y la Virgen en el templo. Probablemente se volvió la primera discusión fuerte que hubo entre ambos. ¿Puede contarnos un poco sobre aquello?

Los mexicas, como el resto de los indígenas, estaban acostumbrados al hecho de que quien conquistaba otro territorio o a otra tribu llevaba consigo a su propio dios, el cual se colocaba en ese lugar. Los mexicas lo habían hecho en Veracruz o en Cholula. Así que no creo que se hayan sorprendido mucho. Extrañamente, fue a San Cristóbal a quien se colocó en el Templo Mayor, y Cortés sabía mucho sobre la religión: sus padres pensaban que a lo mejor se haría cura. Sermoneaba bien. Le hablaba mucho a la gente de Tlaxcala y a la gente de México sobre lo que era la religión cristiana. Poseía cualidades didácticas. Es espectacular ver cómo las manejaba, y esto era así porque tuvo lazos estrechos con la Iglesia en la infancia. La infancia de Cortés siempre me ha interesado. Es muy sorprendente que haya sido hijo único. Los hijos únicos eran algo muy raro en la vieja España. No sabemos si su madre, Catalina, tuvo a otros hijos que se murieron, o si no podía tener más hijos con Martín Cortés... Hay algo misterioso, secreto, en esa niñez, así como impera el misterio sobre sus finanzas. Estoy divagando: me interesan tantísimo estos detalles.

¿La historiografía reciente, aun la mexicana, ha amnistiado a Cortés? Aquel personaje a la vez tenebroso y ridículo que pintó Diego Rivera o el bandido denunciado por Schiller ha ido desapareciendo de los libros serios: se reconoce en él a un hombre portentoso, uno de los grandes capitanes de la historia, con sus luces y sombras. Sin embargo, en México sigue sin haber estatuas de Cortés y la mayoría de los historiadores mexicanos prefieren no presentarlo como el fundador de una nueva nación. Usted que ha escrito libros sobre episodios en la historia del mundo marcados por la controversia moral, de la trata de esclavos a la Guerra Civil española, ¿cómo observa la historia de la imagen historiográfica de Cortés?

Desde que estoy interesado en la Conquista de México, ha habido algunos cambios interesantes al respecto. Sus grandes autores, Octavio Paz y también Carlos Fuentes, han sido en realidad bastante favorables a Cortés, especialmente Octavio. Y es realmente cierto el contraste de México con otros países. Existen estatuas de Pizarro en el Perú; Puerto Rico tiene una de Ponce de León, existen en La Española... Pero sí, hay la sensación de que Cortés ha sido recuperado para la humanidad. Y en ello ayudó mucho la biografía de José Luis Martínez: ahora es difícil pensarlo como una personalidad completamente negativa. Y creo que debería agregarse otra cosa: era muy buen escritor. Vale la pena leer sus *Cartas de relación*, aun si no te interesa México. Son una de las pocas obras del temprano siglo XVI que todavía se pueden leer... No hay nada entonces tan interesante como Cortés. Son textos muy cultos, escritos por alguien que obviamente asistió a una buena universidad y, sobre todo, que pensaba mucho lo que iba a decir. Supongo que le echaron la mano

un poco algunos de sus amigos clérigos. Es posible. Había dos o tres curas con él. Pero de todas maneras él debió ser el principal responsable de las *Cartas de relación*: si se editara una colección de literatura del siglo XVI, él destacaría por mucho.

Pizarro no sabía escribir. Y Ponce de León no escribía. Algunos de los otros conquistadores sí escribían muy bien, como Díaz del Castillo. Tener el hábito de escribir, por supuesto, de recordar cosas, es algo que la Conquista de México conmemora bastante bien. Yo encontré que había alrededor de diez crónicas deliberadamente escritas sobre lo que había pasado, informes de servicios y méritos. Y encontré que hubo trescientas o cuatrocientas personas que algo o mucho dijeron sobre su tiempo a la hora de la Conquista. Fue un descubrimiento absolutamente maravilloso. Creo que ha sido el mayor placer de mi vida literaria, encontrar esos documentos y crónicas inéditas de personajes que habían estado con Cortés. Y un abogado les habría dicho: "Y bien, ¿cómo lo sabes?" "Porque yo estaba allí, lo vi con mis propios ojos." Realmente conmovedor.

Cortés es el fundador de la literatura mexicana y latinoamericana. Y nos queda hablar de otro personaje: Moctezuma. ¿Le parece que sigue preso de una suerte de encantamiento, la del rey cuya libertad de acción está impedida por la fatalidad, una suerte de reo de sus dioses, de sus prejuicios, de sus temores? ¿Qué es lo esencial, para usted, de Moctezuma, personaje consagrado, además, por la reciente exposición monumental en el Museo Británico?

Él no sabía qué hacer ante esos forasteros, que llegaban de repente con sus caballos, sus armas, sus espadas. Eran muy fuertes y también muy interesantes. Tenían su Iglesia, su virgen, sus santos. No sabía qué hacer, así que antes que nada salió a darles la bienvenida. Intentó disuadirlos de llegar a Tenochtitlan, y les mandó decir que era muy difícil, que perderían la vida, que el clima era muy malo allí arriba, que sería mucho mejor quedarse en la costa. Pero Cortés tenía la determinación de subir y lo hizo. Mandó a Ordaz hasta arriba para encontrar nieve en la cima del Popocatépetl –lo he pronunciado muy mal–, y, cosa que siempre me ha parecido muy extraña, ¡Ordaz volvió con nieve! ¿Cómo logró que no se deshiciera en el viaje hacia abajo?

Moctezuma realmente no sabía qué hacer, y entonces pensó: si van a venir, entonces les debo dar la bienvenida. Ésa era una reacción típica de indígena mexicano: la buena educación. No sé si podría haberse resistido al secuestro. No me queda claro que lo podría haber hecho. Pero como sea no lo hizo. Y empezó aquel periodo de seis meses en que vivieron los dos juntos. Como para no creerse cuando uno piensa en la violencia desencadenada por Alvarado y continuada por Cortés durante el sitio de Tenochtitlan, cuando uno piensa en esos barcos maravillosos que hicieron los españoles para surcar por el gran lago...

Cortés hizo ciertas promesas, las cuales no eran precisamente tales, supongo, sino más bien buenos propósitos encaminados a lograr que Moctezuma aceptara a Carlos V como su señor supremo. Algunos historiadores han expresado sus dudas acerca de la veracidad de aquella escena de Moctezuma y sus nobles concesiones. Se duda si en realidad esa es-

cena existió, si tuvo lugar realmente. Yo creo que sí ocurrió, porque he encontrado en esas hojas de servicios y méritos de los conquistadores alguna nueva documentación que describe lo que pensaban Andrés de Tapia o varios otros personajes. Todo aparece, además, en el texto del juicio de residencia que le tomaron a Cortés, el cual nunca ha sido publicado debidamente. José Luis Martínez publicó algo pero el texto entero de la residencia de Cortés debe publicarse. Me gustaría editarlo yo mismo algún día.

¿Podríamos hablar un poco de la diferencia entre la Conquista de México y la de Perú? ¿Hay semejanzas entre la reacción de los incas y la de los aztecas?

Hay ciertas semejanzas. Había un monarca, cuya familia era relativamente nueva en el poder; quiero decir, llevaban cien años. Dominaban a bastantes tribus menores, las cuales anteriormente habían sido independientes. Tanto los aztecas como los incas habían sido en algún momento una tribu menor, tan sólo cien años antes, pero habían llegado a establecer su preeminencia. Se las arreglaban de manera bastante diferente, en México y en Perú, después de todo. En México la clase mercantil era extremadamente importante, mientras que en Perú no había comercio, en realidad. Creo que el libre mercado existía en México, así que Reagan y la señora Thatcher hubieran estado contentos allí.

La diferencia entre las personalidades de Cortés y de Pizarro es considerable. Pizarro tenía sus cualidades. No sabía leer, pero era un hombre generoso, trabajador. Se esmeraba mucho con sus hombres. Fue cruel, pero también lo fue

Cortés cuando lo consideró necesario. Y no creo que Pizarro haya titubeado ni un segundo con respecto a la ejecución de Atahualpa. Debió sorprenderse bastante al recibir la carta de Carlos V que decía: "A los reyes no se les mata; encarcélalos, pero no puedes matarlos".

Pizarro sufrió mucho porque no sabía leer ni escribir, y Atahualpa lo notó. Pudo ver que algunos de los otros conquistadores eran más listos que Pizarro, que tenía una gran capacidad humana; creo que es justo decirlo. Fue un gran líder, no cabe duda. No sabía montar muy bien, siempre andaba con la infantería en lugar de con la caballería, y Cortés era un buen jinete: por lo general, andaba a caballo. ¿Qué más te puedo decir sobre las diferencias entre las dos sociedades? Es difícil saberlo. Dos estadounidenses han escrito un libro en que comparan a las dos. Es un tomo interesante; pero México le gana por una cabeza a Perú, por el hecho de que su vida mercantil estaba más desarrollada, su pintura fue superior. Se produjeron muchos objetos de oro en Perú, artefactos maravillosos, pero los diferentes tipos de pintura y escultura que son características del México antiguo no se reproducen en el Perú.

En La trata de esclavos *usted se pregunta por qué Bartolomé de las Casas no extendió sus simpatías por los indios a los negros. Qué puede decir sobre el otro Las Casas, aquel que fue tan criticado como artífice de la Leyenda Negra, el controversista acusado de exagerar? ¿Estaría de acuerdo en que Las Casas es el personaje de aquel drama del siglo XVI que mayor influencia tuvo sobre el siglo XX, una centuria atravesada por la violación sistemática de los derechos humanos?*

Fue incansable el hombre, atravesó el Atlántico alrededor de doce veces. Y era contundente cuando hablaba. Habló de manera persuasiva a Carlos V en varias ocasiones. En 1519 fue muy efectiva su insistencia en que se intentara otro trato a los indígenas; fue responsable por el hecho de que aquellos cuatro priores jerónimos terminaran convirtiéndose en los regidores del imperio español en las Américas, lo cual es algo extraordinario. Y luego estuvo muy activo como obispo, como responsable de las Nuevas Leyes en la década de 1540. Nuevamente habló con Carlos V después de veinte años. Es notorio el hecho de que se preocupaba por el destino de los indígenas, pero no por el de los negros. Es un hecho curioso, y perfectamente cierto: así lo reconoció él mismo más tarde. Se dio cuenta de su error, y escribió algo en ese sentido. Pero no olvidemos que muchos de sus libros no se conocieron, como aquel documento, sino hasta el siglo XIX.

Y junto con Las Casas aparecen los misioneros franciscanos, que son, por lo menos en la historia tradicional de México, la otra cara. Cortés era el mal absoluto, pero su maldad, su horror, era compensado por los misioneros, que hicieron lo que se llama la conquista espiritual de México. ¿Realmente se puede separar a la cruz de la espada en esa historia?

Los franciscanos fueron los primeros, seguidos por los dominicos, los agustinos y, en última instancia, los jesuitas. Los franciscanos insistieron en que los miembros de su orden aprendieran los idiomas nativos. El gran ejemplo es, por supuesto, Sahagún, cuyo trabajo sobre cómo era el México antiguo es una de las grandes fuentes para la historia de la

vida mexica. Es una obra maravillosa. Sahagún aprendió náhuatl, y vivió en México-Tenochtitlan durante cuarenta años antes de terminar la obra, que fue a fin de cuentas presentada a Felipe II y, no estoy seguro por qué, entregada a los grandes duques de la Toscana. Está en Florencia y por eso se llama el *Códice Florentino.* Pero es en realidad, por supuesto, una obra española, mexicana. Y yo la he usado bastante. La crónica de la Conquista es muy buena. Tal vez no todo sea cierto, pero de cualquier modo podemos contrastar lo que dice con otras fuentes. Habla de las varias fiestas y las varias celebraciones que son costumbres cotidianas, y así sucesivamente. Escrita en la década de 1550, 1560, y terminada en la de 1570, es la primera gran obra de antropología en las Américas...

Hablando de Bernardino de Sahagún, podemos pasar al balance moral de la Conquista. Usted habla con mucha precisión y con mucho tino, en el prólogo de La Conquista de México, *de que nos hemos vuelto un tanto relativistas y que casi todos los cultos religiosos nos parecen auténticos. ¿En qué sentido todos somos –como lo dice usted pensando en uno de sus inspiradores, Edward Gibbon– gibbonianos? ¿Debemos volver a plantearnos la pregunta del marqués de Moncada en 1770, cuando regala el mapa de Quinatzin, sobre quiénes eran los verdaderos bárbaros?*

No creo ser un relativista. Creo en la superioridad de la interpretación cristiana de la vida. Preferiría por mucho vivir dentro de una comunidad cristiana que en una azteca. Y debo decir, aunque tal vez sobreviviría como un guerrero o un general, que no estoy seguro de que hubiera habido garan-

tías para mí. No obstante, el cristianismo es una religión que sí presta mucha atención al alma individual, lo cual no fue el caso en el México antiguo. Soy un cristiano practicante y apoyo ese concepto. Por supuesto, la Iglesia ha causado muchas dificultades. Se puede debatir con respecto a la Iglesia, que ha cometido muchos actos vergonzosos, dirigida por cardenales que al parecer no han sido individuos cristianos muy adecuados, pero aun así, en general, la Iglesia ha sido benigna para la mayoría de aquellos países donde ha sido un poder intelectual e ideológico exitoso.

Esto nos llevaría a las discusiones sobre los sacrificios humanos. Oscilan los historiadores entre tornarlos anecdóticos o convertirlos en el corazón de la sociedad azteca. Hay una página en La Conquista de México *donde usted dice que no sabemos en calidad de qué, por ejemplo, los aztecas sacrificaron a los españoles cautivos, sobre todo en los últimos momentos de la Conquista. ¿Qué pasaba con ellos, los españoles, una vez sacrificados, según la teogonía azteca? ¿Adónde iban sus almas? No sabemos ni siquiera si eso se lo llegaron a preguntar, teológicamente, los mexicas.*

Díaz del Castillo afirma que, viendo hacia atrás desde el puente, desde la calzada, pudo ver cómo llevaban hasta la cima de la pirámide y sacrificaban a algunas personas a quienes creía reconocer, como Velázquez de León. Creo que dijo algo así. Y debemos suponer que los treinta o cincuenta españoles capturados durante el principio de aquella noche fueron sacrificados. Pero no nos queda claro si fueron sacrificados para sacarlos de la contienda. No creo que los mexicas hayan querido tomar presos, como tampoco los es-

pañoles querían hacerlo, por cierto. Existen pruebas que nos hacen pensar que el sacrificio era cada vez más dominante en el México antiguo, y creo haber sugerido alguna vez que hay algo que nos indica que Moctezuma se oponía a aquello, que esperaba el regreso de Quetzalcóatl, quien aboliría al sacrificio humano. No estoy seguro de cómo me hice de esa idea, pero tal vez hubo una discusión tremenda en la comunidad mexica antes de 1518 sobre el tema. Había aquellos que decían: vamos, debemos seguir adelante, mientras que Moctezuma se preguntaba si podía encontrar alguna manera de zafarse de ello. Es tal vez por eso que fue tan hospitalario con Cortés.

Le pregunto lo que debí empezar por preguntarle: ¿por qué escribió La Conquista de México *y cuál es la relación entre la suya y la gran obra previa en lengua inglesa, la de William H. Prescott, aparecida en 1843?*

Leí a Prescott la primera vez que fui a México, en los años sesenta. Y lo leí de nuevo en los años ochenta, cuando andaba trabajando en una historia del mundo. No estoy seguro de por qué hice eso entonces, pero lo hice. Cuando estaba escribiendo *La Conquista de México*, pensé en leerlo de nuevo, una tercera vez, pero entonces decidí no hacerlo, porque iba a interferir con mi propia investigación. Me doy cuenta de que Prescott se refiere al juicio de residencia con un tono bastante despectivo. Yo no estaba de acuerdo con eso y el juicio de residencia fue extremadamente importante para mí y para los lectores. Prescott fue un gran hombre, lo reconozco, y he estado en su casa en Boston. El hecho de que

fuera ciego es tan notable: escribió esos libros maravillosos en algo llamado un noctógrafo que él mismo desarrolló, y que traía –no sé si has estado en su casa de Boston– alambres encima, para que él escribiera esa línea, y luego la siguiente línea, y así hasta llegar hasta abajo; entonces se cambiaba el papel. El hecho de que no pudiera leer posiblemente mejoró su prosa, porque tenía la determinación de ser elocuente y ciertamente lo es. Es un gran libro, pero no creo que sea relevante en nuestro tiempo. Tanto ha pasado en la historiografía desde entonces que él es más bien un autor importante del siglo XIX, nada que nos ayude ahora. Por ejemplo, no entendía para nada a los mayas. La palabra maya no aparece en el índice. He comprado bastantes ediciones de Prescott, incluso prologué una para la Folio Society, pero no creo que me haya influido, excepto para pensar que uno puede escribir un buen libro, bien escrito, sobre un gran evento dramático y, en el sentido griego de la palabra, trágico, como fue la Conquista de México. Por otra parte, leí hace relativamente poco su buen libro, de 1837, sobre Fernando e Isabel. Sus páginas sobre la conquista de Granada son realmente excelentes.

Para muchos de sus lectores, entre los cuales me incluyo, el libro de cabecera sobre la Conquista de México ya no es el de Prescott sino el de Hugh Thomas.

Me dio mucho gusto enterarme de que en la Biblioteca Pública de Nueva York mi libro se encuentra en los anaqueles abiertos para la consulta general, mientras que Prescott no está allí. Fue una verdadera satisfacción.

Para finalizar, voy a hacerle un par de preguntas un poco más del siglo XX, sobre la situación del nacionalismo mexicano en el momento en que se festeja el bicentenario de la Independencia. ¿Cree que México es una nación que se origina o se identifica con una derrota como la caída de la nueva Tenochtitlan? ¿O la naturaleza del nacionalismo mexicano proviene de una suerte de usurpación de la idea imperial azteca?

Se dice a menudo que los héroes de México son aquellos que fueron derrotados, como Madero, Villa o Zapata, y no Obregón, que ganó todas sus batallas en la Revolución. No estoy totalmente de acuerdo. Lo que yo encuentro interesante sobre México es el hecho de que es una comunidad mestiza muy exitosa. Es cierto que la gente de origen español parece generalmente ser la de arriba, pero de todos modos existe un mestizaje, lo cual es muy importante. Alguna vez hice la sugerencia de que si la gente de Yugoslavia quería aprender cómo llevarse bien con sus vecinos debería enviar a un mensajero especial, una misión de indagación, a México para descubrir cómo los mexicanos resuelven el problema de sus minorías. No lo tomaron en serio como sugerencia. No sé por qué. México es un país maravilloso, me gusta mucho. Me da pena no haber ido desde hace muchos años, pero espero ir a fines de éste. Intelectualmente es muy vivaz. La ciudad de México, aunque tiene sus problemas, particularmente el crimen, es un lugar maravillosamente culto. Quiero decir, puedes encontrar lo que quieras allí. Viví muy felizmente en la calle Madero durante mucho tiempo mientras trabajaba en este libro, trabajando en parte en la Biblioteca Nacional, de la UNAM, y en parte en la

biblioteca de la Ciudadela. Viajé extensamente por México, fui a Yucatán y al norte. El único lugar de México que no conozco muy bien es la costa este. He ido a Monterrey, pero no he visto el famoso río, el río Bravo.

Como historiador de la Revolución cubana, ¿tiene algún paralelo que ofrecernos entre ésta y la Revolución mexicana? Octavio Paz, que perteneció a una generación en la que privaba una identificación íntima con la Revolución mexicana, decía en sus últimos años que ésta, pese a todos sus defectos, a la corrupción y al autoritarismo, libró a México del terror ideológico. Hace más de veinte años, en una entrevista que le concedió a Enrique Krauze, destacaba usted que revoluciones como la cubana y la mexicana basaban sus mitologías en "seguir ocurriendo". A sus ojos, ¿en qué momento dejó de "ocurrir" la Revolución mexicana? Si terminó su ciclo, ¿cómo terminó?

La Revolución cubana se creía heredera de la Revolución mexicana, pero no es el caso. Ha sido la Revolución de una sola familia: Castro, Fidel, y Castro, Raúl, junto con sus viejos amigos que andaban con ellos en la Sierra Maestra, o incluso en el cuartel de Moncada en 1953. Es un sistema muy estancado, el cubano. Cuba es un país hermoso, pero le tengo mucha lástima: los cubanos han tenido que aguantar ese régimen por tanto tiempo, y al parecer tendrán que aguantarlo más. Tal vez Raúl hará algo, no lo sé. Tenía muchísimas esperanzas al comienzo de que lo haría, pero tal vez no lo haga. Tal vez intente congelar el régimen político, como lo han hecho los chinos, pero aun así sería mejor de lo que ha ocurrido en el pasado. He ido a Cuba varias veces

a lo largo de los últimos diez años, y me he quedado atónito ante la belleza de La Habana, la cual se encuentra, por supuesto, decaída, pero eso la vuelve más atractiva. "Se cae en pedazos, dicen, La Habana..." Sí. Me acuerdo de que Gabriel García Márquez vino a Londres alrededor de 1970, y le dije que sentía mucho lo de La Habana. Todos estamos en decadencia, dijo él, por eso me gusta.

¿Cómo encuentra a las repúblicas latinoamericanas en el bicentenario de las independencias? Se habla de que somos un continente olvidado...

Creo que es posible alabarlas. A diferencia de Asia y Europa, no ha habido en absoluto guerras entre los países. Hubo la guerra entre Perú y Chile, pero eso fue todo. Quiero decir: están los esfuerzos de Castro de llevar a cabo una guerra de guerrillas en Venezuela y Colombia, pero de todas maneras no es nada comparado con los alemanes que invadieron Francia, algo que han hecho tres veces, o los vietnamitas que destrozaron su comunidad. Es realmente otra cosa, América Latina, y conserva algunas de las cualidades del imperio español, aunque no creo que la gente esté muy contenta con la herencia del imperio español. Hay un pueblo hasta arriba del río Magdalena, en Colombia, donde la embajada española ha restaurado un pueblo colonial hermoso, Santa Cruz de Mompox. Y el embajador español mandó una misión para recibir el agradecimiento del pueblo por el dinero que le ha dado la España moderna, y por supuesto, cantaron el himno nacional colombiano dedicado a denunciar los doscientos años de expoliación. Me gus-

ta mucho viajar por América Latina. Espero que este otoño pueda volar hasta un lugar donde nunca he estado, para mi gran vergüenza, que es Panamá. Quiero bajar en Panamá. Quiero ver la línea del Canal, y quiero ir a Nombre de Dios en Portobelo. He estado en Veracruz, pero no en esa otra base de la armada imperial española.

Es muy emocionante ver desde el avión el canal de Panamá...

Traducción de Tanya Huntington Hyde

VII. El dominio atlántico de John H. Elliott

El estudio de sir John Huxtable Elliott está presidido por uno de los retratos que Diego Velázquez le hiciera al conde-duque de Olivares, el famoso valido del rey Felipe IV. Ése es el único detalle que llama la atención a quien entra en la cálida y bien ordenada habitación donde trabaja, en Oxford, uno de los profesores más distinguidos del Reino Unido. Fuimos a entrevistarlo, el cineasta Nicolás Echevarría y yo, sobre la historia del Nuevo Mundo pues a la hora del bicentenario de lo que Elliott quizá preferiría llamar la "desintegración del imperio español en América" era imposible no contar con él.

La conversación duró más de tres horas, sólo interrumpida por el café en el invernadero que nos ofrecieron nuestros anfitriones a la luz del sol de invierno. Todo se planeó con antelación: a Elliott se le enviaron previamente las preguntas por correo electrónico y cuando empezó la charla me di cuenta de que se apoyaba en sus propias respuestas escritas. La tarde anterior nos pidió que lo visitáramos durante unos minutos para cerciorarse de que las condiciones para la filmación fueran las adecuadas. Y pese a todos esos prolegómenos, la entrevista fluyó naturalmente pues la cordialidad aparecía para recompensar el orden, el rigor, la elegancia, tal como lo corroboro leyendo los testimonios de los discípulos de Elliott en Cambridge, en Londres, en Princeton, en Oxford.

Una vez establecido el derrotero, Elliott se conduce más con las providencias del administrador de un imperio que con las libertades de un navegante. No me extraña que su libro mayor (*El conde-duque de Olivares. El político en una época de decadencia*, 1986), un monumento de biografía, esté dedicado, precisamente, a un universitario, un funcionario y un cortesano sin el cual el lado de acá no hubiera sido el mismo.

Todo el mundo atlántico parece estar bajo el control de Elliott y en ello hay algo más que un símil: la conversación que él guía refleja su obra entera y va desde las tierras con las que acaso se toparon los vikingos antes que Colón hasta el Cabo de Buena Esperanza, pasa por Sevilla, Veracruz, Cartagena, La Habana y, tras tocar varios puntos del África occidental, va a dar al Río de la Plata y aún más al sur. Se interna, por supuesto, en tierra firme: Tenochtitlan, Filadelfia, Lima. A lo largo de los tres siglos y medio que Elliott gobierna, de 1492 a 1830, aparecen no sólo los previsibles personajes estelares –Colón, los Reyes Católicos, Cortés, Moctezuma, Carlos V y los Felipes, la reina Isabel, el cardenal Richelieu–, sino una lujosa corte de caracteres secundarios que el lector verá pasar de lejos a lo largo de esta entrevista y podrá mirar de frente a través de la bibliografía de Elliott, el hombre que, se dice, ha hecho para el mundo atlántico lo que Fernand Braudel para el mar Mediterráneo. El mundo de Elliott tiene, empero, un centro: España.

Nacido en Reading, Inglaterra, el 23 de junio de 1930, sir John –hecho caballero por la reina en 1994– es el hispanista que decidió reanudar el amorío entre los ingleses y España en el momento más inoportuno, cuando del régimen de

Franco se huía como de la peste y acercarse a la península Ibérica había dejado de ser una aventura lírica. Fue, digámoslo así, de la periferia al centro, de Portugal y Cataluña al corazón del imperio, especializándose en el siglo XVII y debutando con *La rebelión de los catalanes, 1598-1640* (1963), título cuya estricta seriedad académica les dijo más a los catalanes de principios de la década de 1960 de lo que Elliott admitiría. A ese clásico del hispanismo lo acompañó, también en 1963, *La España imperial, 1469-1716*, además de una serie de tratados entre los que destaca *España y su mundo, 1500-1700* (1990) y *España, Europa y el mundo de ultramar, 1500-1800* (2010). Elliott habla y escribe un español casi perfecto y cuida con especial atención las versiones castellanas de su obra.

La misión de Elliott ha sido, valga la redundancia, histórica: reincorporar a España a Europa, a la historia europea. Ha desechado Elliott la vieja, persistente y perniciosa idea de que el temperamento español (sea quijotesco o sanchesco, mágico o recontracatólico, integrista o invertebrado, macizo o multicultural) es incompatible con la modernidad. Ni lo es ni lo fue, dice Elliott. El fracaso de España, su ausencia de la Ilustración, aquella decadencia de los pueblos peninsulares, la derrota de 1898 llorada por los ensayistas y los poetas, se debió a un exceso no de religión ni de irreligión sino de historia. El imperio español, para decirlo vulgarmente, se murió de éxito. Y las guerras de independencia de México y del resto de las repúblicas latinoamericanas se retrasaron hasta 1821, y más allá, debido no a la debilidad, sino al poderío de un imperio español capaz de posponer aquello que los ingleses, una generación atrás, no pudieron

posponer. De ser así, el origen de Estados Unidos (la medida, la ilusión y la desgracia de todos los latinoamericanos) sería aún más inquietante.

La España democrática ha recompensado el celo europeísta del historiador con el Premio Príncipe de Asturias en 1996. Pero de los honores que la monarquía española le ha concedido a este súbdito británico (cuya cátedra en Oxford es provisión directa de la Corona), creo que Elliott debe sentirse particularmente encariñado con la llave del Museo del Prado que significa su asiento como miembro de la comisión de planificación de la pinacoteca.

Más allá de *Un palacio para el rey* –el estudio del Palacio del Buen Retiro (1980) en colaboración con Jonathan Brown– y de *España, Europa y el mundo de ultramar, 1500-1800,* libros que colman la fascinación artística de Elliott, algo hay que decir, para terminar esta semblanza, del Nuevo Mundo, de la parte mexicana de la historia universal. Al rechazar el excepcionalismo español, Elliott nos ayuda a combatir su secuela y su parodia, el excepcionalismo latinoamericano. Para él, tal cual lo ilustran los mapas de *Imperios del mundo atlántico* (2006), ambas partes del mundo en el siglo XVI eran equivalentes: en la visión elliottiana lo mejor del mundo siempre ha sido global. El descubrimiento de América y la Conquista de México, de la que nos habla con detalle, fueron acontecimientos mundiales. El azar y la locura de la historia, elementos con los que un antideterminista como Elliott juega y juega mucho, hicieron el resto: convertir en nacionalistas, primero que nadie, a los historiadores. Pero a Elliott le entusiasma el giro que ha tomado la historiografía mexicana en los últimos años. Ello no me lo dijo a mí, sino

a Antonio Domínguez Ortiz, en una carta que este último cita en su prólogo a un homenaje a Elliott.[1] Le dijo John H. Elliott al finado historiador sevillano que los viejos mitos de la historia oficial mexicana estaban en decadencia.

Ojalá y así sea.

El encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo es uno de los grandes temas de su obra, motivo de un permanente ejercicio de comparación, a tal grado que se habla, gracias a usted, de una historia del mundo atlántico que va del centro a la periferia y de la periferia al centro. A lo largo de sus cincuenta años como historiador, ¿cómo ha cambiado la percepción del Descubrimiento y de la Conquista?

Se ha puesto de moda últimamente la historia atlántica, y es importante que así sea: ver y mirar las dos orillas del Atlántico, incorporar la historia de Europa, del occidente de África y de las Indias dentro de un conjunto. Pero este nuevo enfoque atlántico ha sido más importante para estudiar la colonización que el Descubrimiento o la Conquista, puesto que la historia del Descubrimiento siempre se ha puesto dentro de un contexto atlántico.

El aniversario en 1892 del Descubrimiento de América por Colón fue una conmemoración muy triunfalista en la que sólo se exaltó la superioridad europea, el triunfo de sus principios racionalistas, de su ciencia, de su tecnología. Aho-

[1] Richard L. Kagan y Geoffrey Parker (comps.), *España, Europa y el mundo atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, traducción de Lucía Blasco Mayor y María Condor, Marcial Pons/Junta de Castilla y León, Madrid, 2001.

ra, si uno se traslada al aniversario de 1992 se aprecia una diferencia enorme: la imagen de Colón perdió mucho de su esplendor y aparece como una figura emblemática de la avaricia, la codicia, la arrogancia de los europeos y de su imperialismo. Eso se debe, en gran parte, al rechazo del colonialismo durante la segunda mitad del siglo XX, un rechazo que en Europa aparece revestido de un afán de inculparse por tantos siglos de dominación. Ese nuevo enfoque cambia mucho nuestra percepción de lo que pasó a finales del siglo XV y principios del XVI. Pero al mismo tiempo creció el interés por lo que Miguel León-Portilla llamó hace cincuenta años "la visión de los vencidos". Siempre ha imperado la visión de los vencedores y ha sido mucho más difícil descubrir, identificar e interpretar la visión de los vencidos, posiblemente por falta de documentación.

El gran acierto de estos últimos años ha sido una cierta recuperación de cómo se miraba en las Indias, en México, en el Perú, a los invasores. Es difícil interpretar las pruebas que tenemos, porque mucho no quedó escrito; había un tipo de escritura en México, pero no en el Perú. Muchos códices son de una época posterior y hay que fijarlos, lo cual da lugar a muchas dificultades de interpretación. Pero a pesar de todo ahora tenemos una visión más equilibrada. El reto actual es cuidarse del peligro del sentimentalismo ante los conquistados y lograr un equilibrio entre la visión de los vencedores y la de los vencidos.

Usted ha trabajado mucho en ese equilibrio. En Imperios del mundo atlántico *compara los diferentes tipos de conquista: la conquista del Caribe y de México a principios del siglo XVI con la ocurrida*

si un siglo después, la conquista inglesa de lo que sería Estados nidos. A su vez, usted subraya su lugar en el tiempo, discute la oción que distingue a una y otra en tanto "empresa de conquista" "empresa de comercio", rechaza por poco convincente la diferencia- ón, de Clive Belith, entre el erizo español y el zorro inglés, pero a n de cuentas acepta usted la idea de David Hume sobre que los pañoles, ingleses, portugueses y holandeses se distinguen hasta en trópico. En resumen, ¿es el tipo de cristianismo, el católico y el otestante, la diferencia esencial entre una y otra empresa?

lo es cierto que acepte la distinción que hace David Hume ntre la importancia primordial de la cultura sobre el medio mbiente, *culture versus nature.* No estaba intentando hacer so en mi libro sobre los imperios del mundo atlántico. Tra- é de demostrar que hay una tensión permanente entre me- io ambiente y cultura porque el ambiente pudo reforzar las leas culturales con que aparecieron los europeos. Tome- ıos por ejemplo el caso de los conquistadores españoles, uienes, gracias a la reconquista de la península ibérica, lle- aron con una visión de la riqueza como botín, tributos y ietales preciosos. Descubren lo que esperaban descubrir, y llo refuerza las actitudes y la mentalidad de los españoles de nales del siglo XV. Los ingleses arribaron al norte del con- nente con una visión semejante, pero no encontraron en irginia ni minas ni grandes poblaciones de indios. Tuvieron ue abandonar hasta cierto punto la búsqueda del oro, de la lata y de los tributos, para explotar la tierra por su propia uenta y, sólo más tarde, con la ayuda de los esclavos negros nportados. Ello reforzó la mentalidad inglesa del siglo XVI y VII en favor del trabajo duro de los colonos. En ambos casos

influye mucho el ambiente, al reforzar ciertas tendencias en una sociedad en lugar de otras, y eso trato de demostrar en el curso de mi libro: que no todo es cuestión de cultura o de ambiente, sino el resultado de esa interacción.

Usted ha hablado de la cuestión religiosa, del protestantismo y el catolicismo, y del impacto de estas diferencias religiosas sobre la colonización. Es fundamental la religión, pero tal vez no en la manera en que se la ha descrito tradicionalmente. Se ha hablado mucho de la visión de Max Weber, de la ética protestante del trabajo que ha dado a las sociedades protestantes un concepto distinto de la riqueza, y de los grandes proyectos empresariales que impulsaron a las nuevas sociedades de América del Norte. Pero en el caso de las Indias españolas, si uno mira a Hernán Cortés, tenemos a un empresario con plantaciones de azúcar y grandes proyectos para el comercio en el Pacífico. No hay falta de capacidad empresarial en esa primera generación de conquistadores y pobladores de las Indias. Sin embargo, debido a la riqueza minera y al enorme tributo otorgado por la población indígena se impuso, durante la segunda y la tercera generación de colonizadores, ese concepto de vivir de sus rentas en lugar del trabajo duro. En las Indias españolas la explotación de las minas entre los siglos XVI y XVIII impresiona por la capacidad empresarial que conllevó.

El catolicismo, a pesar de sus luchas internas, fue y siguió siendo una religión en el fondo monolítica, y eso lleva naturalmente a la conformidad y a la uniformidad impuestas, además, por la censura y la Inquisición. En cambio, el protestantismo tiene una tendencia a fragmentarse y esa fragmentación, donde una iglesia protestante no consigue im-

ponerse, lleva por fuerza a una aceptación de la tolerancia como necesidad. Es fundamental la importancia del pluralismo en las sociedades protestantes del norte de América. Ninguna de esas religiones, ni la anglicana ni la congregacionalista de los puritanos, pudo imponerse. El resultado fue un pluralismo religioso que condujo también a un pluralismo en la manera de pensar y de vivir. En cualquier sociedad, el pluralismo trae consigo mayores posibilidades de creatividad y de renovación dinámica en comparación con la uniformidad de una sola Iglesia que se impone en todo.

Junto a la fragmentación y el pluralismo, es muy sugerente su comparación entre Cortés y Christopher Newport, entre la confederación que encabezaba Moctezuma y su versión a escala, los dominios algonquinos de Powhatan. En México (o el Perú) tendemos a pensar desde una suerte de etnocentrismo mesoamericanista, despreciando un poco el otro mundo indígena, el propiamente norteamericano. Es frecuente comparar el destino de los imperios inca y azteca, mientras que rara vez se contrasta el mundo indígena mesoamericano con el universo, tan diverso, de los indios norteamericanos. ¿Qué elementos deben considerarse en esa comparación que, quizá, va más allá de las habituales diferencias de desarrollo entre ambas civilizaciones?

En el sur de los actuales Estados Unidos había civilizaciones muy parecidas a la de los mexicas. Hubo grandes centros ceremoniales, como en Kaokia, cerca del río Mississippi. La civilización mesoamericana se extiende hacia el norte, eso se olvida muchas veces. Al mismo tiempo, cuando uno llega más al norte, no se cultiva con tanta facilidad el maíz, y por lo mismo es inevitable la existencia de sociedades más dedi-

cadas a la caza, más móviles, nómadas, que abandonan sus pueblos cuando se agota la tierra y van a otros sitios y ahí empiezan de nuevo a renovar la tierra. Estas sociedades, en la visión de los conquistadores y de los europeos de los siglos XVI y XVII, no eran tan civilizadas como las de los Andes y del centro de México, pero gracias a su capacidad de adaptarse a la ecología formaron sociedades igualmente interesantes y coherentes que las de los grandes imperios.

Se olvida comparar a las grandes civilizaciones del centro de México y a los incas con los otros indios de las Indias españolas. Es mucho más dramático describir la caída de los grandes imperios, de civilizaciones centralizadas. Pero uno tiene que pensar que la conquista de Yucatán duró décadas porque, a pesar de ser muy sofisticada, no fue la maya una civilización centralizada, y por esa razón fue mucho más difícil conquistarla que a los mexicas y al resto de las tribus del centro. Y los españoles también tuvieron sus indios bárbaros, como los mapuches de Chile o los chichimecas en el norte de México. Los indios bárbaros del norte de los actuales Estados Unidos se escondieron de los europeos en los densos bosques y no se prestaron a los tributos que pudieran imponer los españoles en México y en los Andes.

Subrayando lo que acaba usted de mencionar de que cada quien tenía sus indios bárbaros y sus indios civilizados, quisiera preguntarle, más que sobre la difusión universal de la Leyenda Negra, sobre la amplia influencia, en el mundo de los Estuardo y de los Tudor, del pensamiento español sobre el Descubrimiento y la Conquista. Se leyó mucho a Pedro Mártir de Anglería, a Gómara y, a través de éste, las Cartas de relación *de Cortés... Sin embargo, la*

regunta que hace años le hizo Enrique Krauze me sigue parecien-o apasionante: ¿por qué no hubo, en el ámbito inglés, un Bartolo-ié de las Casas?

s una pregunta fascinante. Hay que acordarse de que sí ue tuvimos un Bartolomé de las Casas, un Las Casas "en iinúsculas", se puede decir, en la persona de alguien que evaba mi propio nombre, John Eliot, un ministro purita-io en Massachusetts en el siglo XVII, quien fundó catorce ueblos para los indios convertidos: *praying towns*, "pueblos le oración". Fue este Eliot un apóstol de los indios en la nisma pauta que Las Casas. Pero por varias razones no hu-o esa discusión sobre la humanidad de los indios, como la lel gran debate de Valladolid, en 1550, entre Ginés de Se-púlveda y Las Casas.

Esta ausencia se debió, en gran parte, a que los ingleses io tenían esas enormes poblaciones de indios subyugados, nuchos de los cuales estaban al margen de las sociedades coloniales. En comparación, los españoles, gracias a la dona-ción papal, tuvieron la obligación de evangelizar y conver-ir a sus indios, tratarlos bien e incorporarlos socialmente. Y uando hay una población subyugada del tipo que se encuen-ra en las Indias españolas, pero no en América del Norte, a explotación tan visible provoca una reacción entre los railes obligados a proteger y convertir a sus indios. Eso es ına diferencia enorme. El protestantismo no se prestó tan bien a la evangelización porque no había órdenes religiosas ledicadas a la evangelización en las Iglesias protestantes. La Iglesia anglicana resultó ser muy débil: no hubo ni un olo obispo anglicano durante esos dos siglos de coloniza-

ción en América del Norte. Los puritanos se interesaban mucho más por su propia salvación que por la salvación de los indios, porque para ellos, en último término, la salvación dependía de la gracia de Dios.

El asunto de la predestinación...

Exacto, exacto.

¿Qué piensa de la Malinche? Es una figura cuya percepción en México ha cambiado: pasó de ser la traidora por antonomasia a transformarse en una especie de símbolo poscolonial: la mujer que traduce, la mujer raptada...

Yo tengo la impresión de que esa reinterpretación de la Malinche está todavía bastante reducida a los círculos académicos y universitarios; no se ha difundido entre la sociedad mexicana en general.

Acaba usted de publicar un ensayo magnífico sobre Moctezuma, para el catálogo de la gran exposición recién clausurada en el Museo Británico. ¿Cuál de todos los episodios de la Conquista de México le fascina más? ¿El encuentro entre Cortés y Moctezuma y la convivencia entre ambos tras el secuestro del emperador azteca? ¿El horror de los españoles ante los sacrificios humanos? ¿La conciencia de la fatalidad en Moctezuma? ¿La alianza hábilmente establecida entre Cortés y los enemigos indígenas de los aztecas? ¿El sitio y la caída de Tenochtitlan?

Antes del encuentro con Moctezuma, me parece fascinante la capacidad de Cortés para encontrar aliados en el curso de su marcha a Tenochtitlan. Era enorme el resentimiento contra la dominación de los mexicas. Lo vemos especialmente en la reacción, al final, de Tlaxcala. La aportación de los enemigos tradicionales de Tenochtitlan cambia mucho nuestra percepción de la Conquista, que en el siglo XIX, en la obra de William Prescott, se representaba como un gran triunfo europeo: hubo una tendencia a olvidar la ayuda fundamental que dieron esos indios a los conquistadores.

Durante los últimos años hemos logrado una visión más acertada de cómo triunfó Cortés. Fascina, desde luego, el encuentro emblemático, como siempre se ha visto, entre dos mundos totalmente ignorantes el uno del otro hasta muy poco antes de la llegada de Cortés a las costas del Golfo de México. Ambos eran totalmente ignorantes de la mentalidad, de la manera de ser del otro, y compartían ese mismo problema de cómo leer las señales del otro en ese momento. Eso ocurre también durante las primeras semanas de la prisión de Moctezuma, cuya reacción me fascina. Tenemos una idea bastante clara del carácter de Cortés, de su astucia, de cómo manipulaba todo. En cambio, interpretar las reacciones de Moctezuma ha resultado muy difícil. Tradicionalmente se le representa como a un cobarde; se habla mucho del mito de Quetzalcóatl, que influyó enormemente en su reacción ante la llegada de estos extraños seres. A mi modo de ver, el mito de Quetzalcóatl no es decisivo en la mentalidad de Moctezuma. Yo creo que es un descubrimiento de la época posterior a la Conquista, cuando hubo que explicar la reacción de Moctezuma. Pienso en otras po-

sibilidades. Por ejemplo, la manera tradicional de recibir en Mesoamérica a los representantes de otros caciques, de otros grandes príncipes, con una cortesía que Cortés malinterpreta. Otra posibilidad es la arrogancia, y no la cobardía, de Moctezuma, un hombre que había derrotado a tantos enemigos que, cuando se ve enfrentado con un puñado de españoles, los subestima. Es un problema francamente sin solución: nunca conoceremos tan bien a Moctezuma como a Cortés.

Me gustaría que nos hablara sobre el encuentro que tuvieron en el Templo Mayor, cuando Cortés le pide a Moctezuma que instale una cruz y una imagen de la Virgen en el Templo Mayor, prefigurando su decisión de construir las iglesias sobre las ruinas de las pirámides.

Los españoles insistían en visitar el Templo Mayor y hacer ahí un templo para la Virgen. Querían poner imágenes de la Virgen y de San Cristóbal. Ignoramos qué fue lo que pasó, porque dependemos de una sola fuente, las *Cartas de relación* cortesianas. Eso de destruir los ídolos no pasó en el Templo Mayor, quizá porque Cortés quería presentarse como el gran representante de la cristiandad católica en aquel mundo pagano, reflejando la determinación de los españoles de evangelizar. Tengo la impresión de que fue el principio de la pérdida de prestigio de Moctezuma ante los mexicas, especialmente entre los sacerdotes. Ese menoscabo de su prestigio, de su parcial divinidad, lo encontramos también en el gran alboroto perpetrado por Pedro de Alvarado en Tenochtitlan, cuando Moctezuma no puede salir en el momento culminante y se desacraliza.

iempre tiene que mencionarse en una conversación como ésta el unto de los sacrificios humanos. ¿Qué dosis de relativismo podeos ponerle al asunto quienes venimos de un siglo como el siglo x? Ayer Hugh Thomas nos decía: "No, no, yo no soy relativista. o creo en la superioridad de la civilización cristiana. No tengo ingún problema por ese lado". Pero ¿cómo tratar históricamente el sunto de los sacrificios humanos, partiendo de la base de que no función del historiador regañar a los muertos, como usted dice?

e entiende muy bien la reacción de los españoles y los euopeos frente a los sacrificios humanos. La mexica fue una ivilización hecha a base de sangre, pero fue también una ciilización muy sofisticada en muchísimos aspectos. Pasaron osas que efectivamente son contra la humanidad, que se ebían a la cosmogonía de los mexicas, sí, pero que son naceptables.

Ha cambiado en medio siglo, en México, la imagen de Hernán Cortés. Hay un famoso fragmento que seguramente usted ha visto el mural de Diego Rivera en el Palacio Nacional de México donde parece un Cortés sifilítico, una encarnación venenosa del mal. Y, unque México sigue siendo, como usted sabe también, un país onde no hay estatuas de los conquistadores, se ha modificado la ercepción de Cortés entre los historiadores mexicanos. Aunque no odos admiten llamarlo el fundador de México, se destaca al gran apitán del Renacimiento y no a aquel jefe de bandidos que dibuja-a Schiller.

Me parece muy sana esa reinterpretación de Cortés, porue su aportación ha sido fundamental en la mezcla de las

razas y en la cohabitación entre los conquistadores y las princesas aztecas. Pero hay que matizar la personalidad de Cortés: fue un hombre muy cruel, con un capacidad enorme para reinventarse a sí mismo. Se representó en sus *Cartas de relación* como el auténtico fiel servidor de Carlos V y lo consiguió con brillantez, gracias al éxito de la Conquista y a las riquezas que envió a España. Fue un hombre maquiavélico en el fondo. La reinterpretación de la que habla usted nos ha llevado a una visión más equilibrada de los acontecimientos porque los papeles tradicionales de Cortés, de Moctezuma, de Cuauhtémoc, fueron moldeados, sobre todo, por la ideología de la Revolución mexicana de 1910. Esa ideología simplificó la historia tan compleja de la Conquista. Pero después de un siglo estamos llegando a una visión más detallada de lo que se representaba en los grandes murales de Diego Rivera y de José Clemente Orozco, para quienes la Conquista era la imposición de una brutal sociedad europea sobre una civilización india caracterizada por su pureza.

Hay otra visión de Orozco en la que Cortés aparece desnudo con la Malinche, tomada de la mano, como dos enamorados primordiales, Adán y Eva del Nuevo Mundo. ¿Cómo no ver a México y España como dos países que chocan, se odian y finalmente se llegan a amar, aunque haya un muerto a sus pies?

Yo hablaría más de cohabitación que de enamoramiento. Pero efectivamente, como todos sabemos, se creó una civilización mestiza. Ahora, lo difícil fue incorporar a estos mestizos dentro de una nueva sociedad en la que al principio los

españoles querían conservar dos repúblicas: una república de los indios y otra de los españoles. Se complicaron mucho las cosas con el mestizaje, y eso creó una sociedad de castas, de mestizos, de indios puros, de gente mezclada, de africanos, de la que se formó efectivamente el México moderno.

Para terminar con el tema de la Conquista, nos podría hablar de los últimos años de Cortés, de los que se sabe y habla poco.

Gracias a esa desastrosa expedición a Las Hibueras, regresó a México-Tenochtitlan un hombre deshecho, muy enfermo, agotadísimo. Y sí, había perdido mucho de su antigua capacidad. Después de la Conquista, vinieron los nuevos conquistadores en la forma de burócratas, funcionarios del rey, y poco a poco consiguieron constreñir al conquistador de México, limitar su capacidad de acción, y al final tuvo que regresar a España para protestar. Recibió muchos honores, su título, y regresó a México. Pero no tenía las posibilidades de antes. La Corona tenía miedo de un excesivo poder de los conquistadores, de una sociedad feudal como la que estaban intentando destruir en la península ibérica, no querían perder el control al otro lado del Atlántico. A la Corona le encantó saber que Cortés regresaba definitivamente a España. Participó en la famosa expedición de Argel y perdió ahí sus joyas, para morir poco después.

Hablando un poco más de historia e historiografía, lo que más me gusta de su obra es quizá la larga batalla que ha dado por socavar historiográficamente la idea de la "excepcionalidad española", y hacer de la historia de España no sólo una historia europea, sino

una de las grandes historias europeas. Usted sugiere que el problema esencial de la decadencia del imperio español (el gran trauma de los españoles) no es otra cosa que el resultado de una sobrecarga estratégica, o para decirlo de otra manera, de "un exceso de historia". Leyendo el prólogo que hizo Antonio Domínguez Ortiz al libro de homenaje que le dedicaron a usted, él dice que al joven John H. Elliott no le interesó mucho la polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz sobre cuál era el origen de la excepcionalidad española, si aquel "paraíso" de la tolerancia religiosa que dibujó Américo Castro o la violencia hobbesiana furibunda, retratada por Sánchez Albornoz. Cuando usted llega a la historia española y cuando usted llega a España, ¿cuál era el ambiente?

Cuando llegué ahí a principios de los años cincuenta del siglo pasado, realmente venía yo desde fuera, con una visión extranjera de la historia de España y con buen conocimiento de la historia europea en general. A mí me llamó la atención ese lema del régimen del general Franco, "España es diferente". Se hablaba mucho de esa "diferencia" y era un reflejo de la percepción de la historia española desde el siglo XIX. Con las grandes derrotas del 98 se empezó a hacer una introspección colectiva que explicaba la historia española en términos de sus fracasos. Y esta mentalidad de fracaso se arraigó con la Generación del 98, que se explicaba ese fracaso en términos del temperamento de los españoles...

Una suerte de fatalidad biológica...

Exacto. Buscaban un tipo de esencialismo español que durante el curso de los siglos cambiara poco y explicara los

acontecimientos modernos. El régimen de Franco se enorgullecía de esa "diferencia", que presentaba a España como el último reducto de los grandes valores trascendentales, una nación que se defendía a sí misma defendiendo al mundo contra el liberalismo, el ateísmo, el materialismo, el marxismo, la masonería, etcétera. De allí vienen esas dos explicaciones, la de Castro y la de Sánchez Albornoz, ambos insistiendo en la diferencia de España en el contexto del esencialismo. Sánchez Albornoz descubría las raíces de España en la época romana y visigoda, y Castro en la convivencia de las tres civilizaciones de moros, judíos y cristianos durante la Edad Media. Fue importante la aportación de Castro al rescatar a los judíos y los moros, que estaban en parte marginados de la historia. Pero todo el enfoque estaba equivocado: ambos historiadores interpretaban la historia de España dentro de la misma pauta, porque estaban pensando en algo biológico, esencial, más que histórico.

Yo prefiero ver la historia de España en términos de los acontecimientos y las personalidades. Por ejemplo, el hecho de que España haya sido el primer poder en crear un imperio extraeuropeo mundial fue de importancia enorme. El hallazgo de metales preciosos fue fundamental también para explicar la historia de España dentro de Europa. Lo que más llamó mi atención no fueron las diferencias sino más las similitudes entre España y las sociedades europeas en ese momento. La obsesión con el honor, por ejemplo, se encuentra en todas partes, lo mismo que esas críticas españolas al afán de las élites por el lujo, junto a la denuncia de la pereza de los trabajadores, que se repite muchas veces en Francia, en Inglaterra, en otras partes. Lo importante en

los años cincuenta y sesenta del siglo pasado era reincorporar la historia de España dentro de la historia europea general, sin esconder las diferencias.

Cada país piensa que es excepcional de una manera u otra, pero el excepcionalismo español ha sido muy fuerte, y se ha reforzado por esa sensación de fracaso. Lo interesante para mí, que he vivido la época de Franco y la transición, ha sido ver cómo últimamente y poco a poco ha ido cambiando la historiografía española: la nueva generación no lo interpreta todo en términos de fracaso, como sus antecesores, gracias a los éxitos de la transición. No sabemos lo que va a pasar en el futuro, pero hay cierta reinterpretación, así como la actual historiografía mexicana está renovándose.

En América Latina heredamos eso que Ortega y Gasset llamaba la "atmósfera de hospital": vivimos, desde Unamuno, en un moridero donde nos la pasamos quejándonos de todos los males históricos, ontológicos y biológicos.

Efectivamente, se trasladó a la otra orilla del Atlántico el excepcionalismo español. Por ejemplo, cuando se achacan al legado español los defectos y fracasos del siglo XIX y XX latinoamericanos. Lo mismo pasa al criticar a Estados Unidos y a Gran Bretaña por haber dominado durante tanto tiempo la economía de estas nuevas naciones latinoamericanas. Otra vez se insiste en la diferencia de América Latina; no se buscan las semejanzas, y hay que repensarlo todo.

Con las conmemoraciones del bicentenario de las independencias de los países latinoamericanos, se parte de 1808 como el año capi-

al de la desintegración del imperio español, año del cual no se abla con mucha frecuencia a los estudiantes en México. Así como hace rato hicimos la comparación entre los dos tipos de conquis-a, el inglés y el español, ¿podemos hacer lo mismo pero con lo que sted llama "la gran crisis de los imperios" a fines del siglo XVIII y rincipios del XIX, con la independencia de Estados Unidos y con a desintegración del imperio español?

Hay semejanzas muy interesantes. Yo quisiera insistir en la norme importancia de la Guerra de los Siete Años, entre 756 y 1763, porque el impacto de esa guerra tanto para el mperio británico como para el imperio español fue preci-amente la necesidad, vista desde Madrid y desde Londres, le extraer más recursos de sus colonias para subvencionar os gastos de la defensa del imperio. Eso dio un gran impul-o al reformismo: a las famosas reformas borbónicas en las ndias españolas, a los intentos de reforma por parte de los ninisterios de Jorge III en Inglaterra, por los años sesenta principios de los años setenta. Y esos intentos en las colo-nias británicas llevaron rápidamente a la rebelión de los colonos en 1773, a la Boston Tea Party, y después a la pro-lamación de la independencia en 1776, que terminó en uena parte gracias a la ayuda de los franceses y de los espa-ioles a los rebeldes.

Si uno mira la América española, también esas reformas rovocaron rebeliones, como la de Túpac Amaru en los Andes hacia 1780 o la rebelión de los comuneros de Nue-a Granada en ese mismo momento. Pero, en contraste on lo que pasó en América del Norte, el imperio español lominó esas rebeliones, en parte porque los rebeldes no

tuvieron ayuda desde fuera, como sí la tuvieron los rebeldes británicos. Y así se conservó la dominación española de las Indias durante treinta años: una generación entera más que en el norte de América. Cuando vino la insurrección, vino no por causa de rebeliones en la periferia sino por el colapso del centro gracias a la invasión napoleónica de la península en 1808. Y esa ocupación de España por los franceses, con excepción de Cádiz y su entorno, dejó un vacío de poder en los dos lados. Para llenar ese vacío surgieron en ambas orillas del Atlántico juntas que gobernaron en nombre de Fernando VII. En la América española había una minoría muy pequeña que estaba pensando en la independencia, apenas un grupo en Venezuela y otro en el Río de la Plata, los dos puntos más abiertos al comercio del mundo atlántico y tal vez más receptivos a las nuevas ideas europeas. Pero por lo general estas sociedades fueron sumamente leales al rey. La costumbre en las Indias durante tres siglos había sido siempre, para los rebeldes, decir, tanto en Europa como en América: "¡Viva el rey!" y "¡Mueran los traidores!" Los traidores eran siempre los ministros, los magistrados.

Se creía que el rey, bien enterado de lo que pasaba en sus dominios, haría dimitir a sus tiránicos ministros y que la situación quedaría como antes. Es lo que pasó tanto en México como en Perú y en gran parte de las Indias entre 1808 y 1811. En 1810 se convocaron las Cortes de Cádiz, donde estaba representada, aunque no de una manera muy satisfactoria, la América española. En la famosa Constitución de las Cortes de Cádiz, la constitución liberal de 1812, estaba el famoso artículo que decía que la nación española era la

unión de todos los españoles de ambos hemisferios. Y eso precisamente lo que querían oír los colonos, las sociedades coloniales. Querían quedar como parte de la monarquía hispánica, una monarquía que abarcara ese orbe en pie de igualdad.

Pero ocurrió que los procuradores de las Cortes españoles sabían muy poco de las Indias, no entendían bien los agravios de las poblaciones coloniales y deseaban conservar el monopolio de los mercaderes de Cádiz en el comercio trasatlántico. Eso condujo a un distanciamiento entre las colonias y la metrópoli, pero al mismo tiempo empezó, gracias a la nueva Constitución, un gran experimento por todo el mundo hispánico, lleno de nuevas lecciones, con la formación de nuevos ayuntamientos. Hubo más participación política en las Indias en esos días que durante los tres primeros siglos de colonización. Llegó tarde, pero llegó, el gran experimento constitucional. El gran desastre no fue tanto la reacción, bastante tonta, de las Cortes de Cádiz, sino la restauración de Fernando VII, un hombre ajeno al mundo del XIX, con una visión muy reaccionaria y absolutista del poder de la Corona. Y gracias a esta reacción, después de 1815, el envío de ejércitos para aplastar lo que quedaba de las rebeliones, que por lo general habían sido sofocadas, provocó exactamente lo contrario de lo que se esperaba conseguir: les dio un nuevo impulso a los rebeldes, a gente como Bolívar, en especial. Y empezó la larga y cruenta guerra de emancipación en una nación tras otra.

Sin embargo, aunque muchos sabemos que la palabra liberal es de origen español, siempre se cuenta esa historia insistiendo en que

Estados Unidos entra con el pie derecho a la modernidad y la América española con el pie izquierdo. ¿Cómo seguir contando esa historia?

Si uno compara con lo que estaba pasando en América del Norte, en los nuevos Estados Unidos, encontramos en primer lugar una guerra mucho más larga y devastadora en la América española. La duración de la guerra, además, dio oportunidades para el surgimiento de numerosos caudillos, con sus fidelidades regionales y sus grupos de seguidores. Y al mismo tiempo surgieron a la superficie las pasiones étnicas y sociales. Así, hubo muchísimas luchas internas en todas partes. Iba a ser mucho más difícil, como lo fue, conseguir la estabilidad cuando al final se emanciparon estas sociedades forjadas en el curso de las guerras.

También hay que tomar en cuenta las ventajas de los estadounidenses. Entre los padres fundadores había gente de mucha talla que vio la necesidad de forjar un compromiso. Y tuvieron en George Washington un caudillo sumamente prudente que no pensaba en sí mismo sino en la comunidad, y tenía un gran afán de estabilizar y consolidar las cosas. Pero fue muy delicado lo ocurrido durante la Convención Constitucional de 1787; hubo momentos en los cuales se creía que Estados Unidos iba a desintegrarse en dos o tres confederaciones diferentes, gracias en parte al gran problema de la esclavitud, que al final se aplazó. El conato de desintegración llegó sesenta años más tarde. Eso le dio tiempo a Estados Unidos de consolidarse; además tuvieron la gran ventaja de ser neutrales durante las guerras europeas después de la Revolución francesa y la llegada de Napoleón.

Durante esos veinte, treinta años, acapararon una parte importante del comercio atlántico y tuvieron un importante auge económico. Hubo un cimiento estable debajo de la nueva república, mientras que las nuevas naciones latinoamericanas llegaron demasiado tarde o demasiado temprano a la independencia.

Quizá sea un asunto misterioso, como lo que pasaba por la mente de Moctezuma, saber si llegaron tarde o temprano las repúblicas hispanoamericanas a la independencia. Se me ocurre, a partir de sus libros, que hay un problema similar que involucra a Tom Paine y a Bolívar: el problema, de alguna manera clásico, de crear pequeñas repúblicas desgajadas de los grandes imperios que poco tiempo después sucumben a la tentación de la gran república continental. ¿Por qué lo que tuvo éxito en Estados Unidos fracasó en América del Sur?

Hay que pensar que había repúblicas en la Europa de la época moderna, pero sólo en Estados pequeños como Venecia o Suiza. Y la opinión ortodoxa decía en el siglo XVIII que el sistema republicano no funcionaría para Estados grandes, y el gran reto para los padres fundadores de los estadounidenses fue precisamente refutar esa opinión ortodoxa y probar que sí, que era posible construir una nueva y enorme república. Y al final lo consiguieron gracias a ese afán, insisto, de encontrar un compromiso y construir un sistema muy inteligente, federal, bicameral: una cámara con representación política de la población por su tamaño en los estados, y otra, el senado, con el mismo número de senadores por cada estado. A finales del XVIII y para el siglo XIX, fue una solución original y eficaz al problema de equilibrar

la unidad y la diversidad de estas sociedades. Probaron con esa novedad que Montesquieu no tenía razón: era posible construir una república grande que iba extendiéndose más aún con la penetración en el interior de América del Norte a partir de 1800. Se formó un gran imperio continental, pero un imperio que conservó su sistema republicano integrando nuevos estados cuando estos se formaban en el interior. Fue un admirable acierto de los estadounidenses.

Hubiera sido mucho más difícil conseguir algo parecido en la América española, en primer lugar por la extensión. Es fascinante pensar que la superficie del imperio español en América era de unos trece millones de kilómetros cuadrados, en comparación con el imperio continental de Gran Bretaña, que tenía 824 mil. Hubiera sido imposible formar una república sobre la base del antiguo imperio. La fragmentación hasta cierto punto fue inevitable. Bolívar veía las dificultades de imitar el sistema federal de Estados Unidos y esperaba formar por lo menos una gran república en la Gran Colombia, extendida desde Venezuela hasta Chile. Pero fue imposible, por los obstáculos geográficos y por la mezcla de razas, por las pasiones, rencores y rivalidades que habían surgido durante el curso de las guerras de independencia.

Y a ello debe sumarse la falta de preparación de estas sociedades para la participación política activa, a pesar de ese gran experimento constitucional de 1812 y de que las elecciones que convocó fueron mucho más abiertas que las de Estados Unidos en ese momento, pues incluyeron el derecho al voto de los indios. Pero no había asambleas coloniales, un tipo de parlamento propio de cada colonia británica,

que había educado a las élites en el diálogo y en la búsqueda de acuerdos negociados.

Otro obstáculo que hay que tener en mente es la duración de la época colonial en la América española. Se habían formado lealtades, cierto tipo de patriotismo del que habla David Brading, especialmente en Nueva España y en Perú; ese sentido de construcción de una patria con su propia identidad, con sus propios santos, distinta de la España peninsular. Y yo tengo la impresión de que ese patriotismo incipiente –no hablaré de "nacionalismo"– fue más fuerte por ejemplo en México y en Perú que en Virginia o Massachusetts. Y cuando vino la desintegración, patrias y ciudades impusieron su dominio sobre el *hinterland* y se formaron casi como minipatrias. Eso complicó enormemente la tarea de Bolívar para construir una comunidad más extensa. Esas fronteras de los virreinatos, de las audiencias, durante la época colonial prefiguraron espacios geográficos que al final se construyeron como naciones independientes.

El número de obstáculos fue formidable. A pesar de la brillantez un poco volátil de Bolívar, hubiera sido imposible, dadas las dificultades del momento, que las nuevas repúblicas latinoamericanas lograran algo similar a Estados Unidos. Además, los comerciantes estadounidenses y británicos ya habían penetrado tanto en el mundo colonial de la América española que no hubo posibilidades de crecimiento económico propio.

Un viejo dicho sostiene que en México la Conquista la hicieron los indios y la Independencia los españoles... Decía Octavio Paz que las guerras de independencia, en México y en América del Sur, sólo

se parecen engañosamente. A Hidalgo y a Morelos les falta la formación ilustrada y clásica de Miranda y Bolívar, mientras que la historiografía mexicana, al menos la oficial, trata de equilibrar esa carencia subrayando el contenido social del programa de esa primera etapa de la guerra de Independencia de México. ¿Que Hidalgo y Morelos hayan sido sacerdotes católicos es en verdad importante? E Iturbide, que culmina la Independencia, no le gusta a casi nadie. Usted mismo dice, con cierta resignación, que no fue ni un Bolívar ni un Washington... En México, usted lo sabe, se festeja 1810 y no 1821. ¿Tiene remedio esa predilección, a estas alturas y en mi opinión un poco extravagante, quizás hija de la herencia liberal del XIX y de la ideología de la Revolución mexicana?

Hay bastantes semejanzas entre la Independencia de México y la de Perú. Los dos antiguos virreinatos eran sociedades mucho más estables y consolidadas que, por ejemplo, Venezuela, Nueva Granada o el Río de la Plata. En esos antiguos virreinatos había muchos intereses creados que querían conservarse dentro de la monarquía hispánica aprovechando las ganancias coloniales, y por eso llega tan tarde la independencia tanto en Perú como en México, precisamente por la fuerza de estas oligarquías de los criollos, sus grandes intereses comerciales y eclesiásticos. Ésa fue la razón por la que ambos viejos virreinatos llegaron tarde, en comparación con Venezuela o Buenos Aires, a la independencia. En cuanto al papel de los curas y la gran insurrección de Hidalgo y Morelos, el hecho de que fueran sacerdotes fue importantísimo. La religión rural tenía mucha fuerza y estos curas eran muy cercanos a sus feligreses, conocían bien a los campesinos y su mundo. Hidalgo acertó al proclamar su rebelión

bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe, planteando así una guerra al mismo tiempo santa y patriótica; movilizó grupos muy distintos dentro de la sociedad del Bajío, el norte de México, a algunos criollos, a muchos indios y mestizos también, a los pobres. Y durante algunos meses conservó a esa gente bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe como un grupo relativamente unido. Pero fue una unidad muy frágil, como se mostró cuando se tropezaron con la resistencia de los criollos. Y al final fracasaron estas rebeliones sociales porque fueron rebeliones en nombre del rey.

Llegó a creerse que Fernando VII mismo estaba viajando en coche por México y que algunos campesinos ya lo habían visto pasar. Ése era el nivel de lealtad al rey, concebido como padre de su pueblo. Pero al ver los criollos la anarquía surgida tuvieron un miedo enorme. Gracias a la rebelión de Túpac Amaru en el Perú, se sabía cómo terminaban esas rebeliones. Se había visto la rebelión de los esclavos de Haití a principios del siglo XIX, en Saint-Domingue. Y vinieron el caos y las atrocidades de la insurrección de Hidalgo y Morelos. Y por eso los criollos y muchos eclesiásticos y militares querían conservar sus privilegios, su dominio de estas sociedades donde había habido efectivamente un terremoto en 1810. Y a pesar de los rencores entre los criollos y los peninsulares, al final resolvieron todos, a principios de 1820, conservar una cierta unidad entre las clases dominantes que dejara abiertas las posibilidades de un regreso de la monarquía. Así llegó el Plan de Iguala, con una oferta de autonomía. Iturbide no es nada simpático ni carismático, pero fue un hombre capaz.

Y la suya fue una solución inteligente.

Tal vez la única solución posible para conservar el dominio de estos grupos sobre la sociedad mexicana. No fue heroico, como los hechos de 1810, y el heroísmo llama más la atención que la inteligencia en el curso de la historia. Y cuando vino la Revolución de 1910 pasó exactamente lo mismo que con la Conquista: una simplificación de la historia. El México revolucionario encontró sus héroes en Hidalgo y Morelos, y los orígenes del nuevo México en el indigenismo, en la insurrección de los pobres contra los ricos. Así se creó toda una historiografía oficial basada en la propaganda de los regímenes del PRI. La historia no se dibuja en blanco y negro: hay muchos grises. La historia es compleja. Hay que recuperar esos grises para entender cómo vieron y entendieron las cosas las generaciones pasadas. Y vamos a llegar a otras conclusiones, porque las interpretaciones del siglo XX han sido políticamente muy correctas pero deformaron la complejidad del pasado.

*La última pregunta se refiere un poco más a su personalidad como historiador. Usted escribió una gran biografía (*El conde-duque de Olivares, *1986), una de las biografías esenciales sobre un personaje del mundo hispánico. Me da curiosidad preguntarle de qué otro personaje quisiera usted escribir una biografía de esas dimensiones. Yo he leído la otra parte de su obra, su trayectoria como crítico de arte, conocedor del arte español, del Greco y de la ilusión barroca. Usted, por ejemplo, nos ha llevado de la mano por el Palacio del Buen Retiro. ¿No le gustaría escribir una biografía de Diego Velázquez?*

Pasé veinte años de mi vida escribiendo la biografía del conde-duque de Olivares y no me apetece mucho dedicar los años que me quedan a otra biografía, que representa una investigación a fondo, que necesita muchísimas pesquisas por los archivos, y en la que tienes que entrar en la mentalidad del hombre que estás biografiando. Es fascinante, pero es una vida muy dura, en el sentido de que yo pasaba noches pensando en los problemas del conde-duque, intentando solucionar sus problemas (por ejemplo, "¿Qué hacemos con Flandes?"), y no quiero hacer otra vez la misma cosa. Velázquez, obviamente, me fascina. Gracias a él empecé a trabajar en la biografía del conde-duque, después de ver sus obras en el Museo del Prado, tras contemplar la pintura de la España del Siglo de Oro.

En cuanto a la biografía de Velázquez, falta documentación. Fue un hombre muy flemático. Tengo la impresión de que escribió poco, o casi nada se ha conservado de su puño y letra. Mi colaborador y gran amigo Jonathan Brown, con quien escribí *Un palacio para el rey*, ha hecho estudios muy buenos sobre Velázquez; ha dicho lo que se puede decir con base en la documentación disponible e incluso más, partiendo de las obras: lo más importante de un artista. Y para mí es suficiente, en cuanto a Velázquez, contemplar las obras de un hombre que fue más grande que cualquier historiador. Las obras de historia por su naturaleza son transitorias mientras que las grandes obras de arte son inmortales.

VIII. El orbe de David A. Brading

Orbe indiano (1991) es uno de mis libros de cabecera. Leyéndolo me voy deteniendo ante Las Casas, "el profeta derrotado", o frente al inca Guamán Poma, "el peregrino de los Andes"; ante esa bóveda donde se pinta, con tintes coloridos, la controversia entre los franciscanos y los dominicos. O miro el gran retrato de ese perfecto y pálido prelado tridentino, don Juan de Palafox y Mendoza... Pese a que Brading no se permite escribir ninguna línea ajena a la obediencia ortodoxa del historiador, con la lectura de *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, me siento colmado por un sentimiento de plenitud artística, como si hubiera mirado y comprendido, por ejemplo, *La exposición del cuerpo de San Buenaventura*, de Francisco de Zurbarán. Gracias a Brading, un historiador que ejerce como pintor barroco, me imagino que sé, a la perfección, quiénes son y qué significan cada uno de los clérigos y príncipes de la Iglesia que rodean, en ese cuadro, a San Buenaventura. *Orbe indiano* me ofrece esa sensación: la totalidad de un mundo que se revela a través de un lienzo histórico. En fin: he leído a Brading en mi condición de historiador aficionado y lo he leído, también, guiado por esa curiosidad quisquillosa que rige las relaciones de los verdaderos historiadores, como lo es él, con su público.

Dos de sus últimos libros son de tema guadalupano. Uno,

La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición (2001), su última gran obra, es el resumen más vivo y erudito que se ha escrito sobre las apariciones, su historia y su significado, desde 1531 hasta nuestra época. Es una obra de historiador pero también de controversista teológico que hace de su propia batalla por Guadalupe una empresa de restauración, de fijación histórica, de iconología. Gracias a Brading, a la Virgen se le puede ver de muchas maneras: de cerca, de lejos, en perspectiva, con escepticismo, con ternura. Otro, más reciente, es *La canonización de Juan Diego* (2009), una brevísima puesta al día de la cuestión guadalupana en la que Brading defiende, con tacto y determinación, su papel como erudito en la polémica que, a principios del siglo XXI, revivió la vieja batalla entre la Iglesia católica y sus historiadores. Y en el terreno de lo poético-profano, publicó *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana* (2002).

Brading dice que es perezoso y al mismo tiempo confiesa –la verdad contra la falsa modestia, el menos grave de los defectos– que hubiera continuado *Orbe indiano* hasta entrar a saco en el siglo XX si sus editores de Cambridge, su universidad, no le hubieran arrebatado el manuscrito. Brading conoce muy bien a México y a sus intelectuales y por ello no cae en las involuntarias trampas idiosincrásicas que le pongo durante nuestra conversación, la cual ocurrió en un hotel de la ciudad de México, con el viejo y sagrado bosque de Chapultepec a las espaldas del gran historiador, católico de orígenes irlandeses, nacido en Londres en 1936. No le hizo mayor caso a una pregunta mía, no sólo mal formulada sino pedante –afrancesada, digamos– sobre las utilidades y los inconvenientes de la historia para la vida (hasta a

Nietzsche saqué a relucir) y en cambio le brillaron los ojos (ojos de pintor, de cazador de formas) cuando fueron saliendo a la conversación Las Casas, Bernardino de Sahagún, Clavijero, fray Servando Teresa de Mier, el general Bernardo Reyes y Alfonso Reyes, OctavioPaz... Brading vive la historia como un presente perpetuo en que esos personajes saltan de los cuadros y charlan en las galerías del palacio de la memoria. Sí, en ese gran palacio de la memoria, del que habla San Agustín, pienso cuando recorro mentalmente el orbe de David Brading.

A lo largo de estas semanas he releído tu obra, tan vasta, y ratifico que Orbe indiano *está en el centro. Es uno de los libros más completos, significativos y apasionantes que se han escrito en toda la historiografía sobre el Nuevo Mundo. Me preguntaba, releyéndolo, sobre David A. Brading. Quisiera que nos contaras un poco cómo ha sido la peregrinación del historiador. No sé si tú lo ves como una peregrinación o como un vastísimo trabajo de campo por los antiguos reinos de México y Perú.*

Desde mis primeros recuerdos tengo memoria de mi afición por la historia. A la edad de ocho años, porque tuve un año de exilio en Escocia, ya me recuerdo leyendo obritas y cosas históricas. A los trece años leí a Prescott, la *Historia de la Conquista de México* y la *Historia de la Conquista del Perú*, en la biblioteca pública del sitio donde vivía. Y obviamente después, ya en mis años de Cambridge, dediqué tres años a la historia europea, la historia de las ideas políticas, y un año después en Yale, posgraduado, fui estudiando la histo-

ria estadounidense y vine a México a partir del verano de aquel año. Tras pasearme dos meses por el país en el verano de 1961, decidí estudiar la historia de México. Tengo un diario de la visita y muestra mi fascinación por las iglesias barrocas y churriguerescas. En mis días de estudiante en Cambridge quedé prendado de la arquitectura, pero hasta entonces nunca había cruzado el canal de La Mancha. Había ido a Hong Kong para hacer mi servicio militar, después fui a Estados Unidos, y México fue mi tercer país antes de visitar la Europa continental. Fue mi primer encuentro con la civilización católica, contrarreformista y barroca.

Quizá por ello las figuras en las que se nota más tu pasión intelectual sean aquellas que forman parte de aquel mundo renacentista y barroco. En Orbe indiano *destacan Las Casas, Colón como historiador, fray Antonio de Calancha, Gregorio García, el inca Guamán Poma, el arzobispo Palafox, hasta llegar a los jesuitas del siglo XVIII. Los has leído como figuras históricas pero también como fuentes de historiografía. Junto a los historiadores propiamente del Nuevo Mundo, ¿cuáles son los historiadores clásicos o modernos europeos que tú lees o relees?*

Dado que soy un historiador profesional, los he leído toda mi vida. Pero cuando quiero leer algo para refrescar mi intelecto, voy más bien a la literatura. Soy aficionado, y siempre lo he sido, desde mi niñez, a la novela histórica. Todavía puedo leer con gozo las obras de sir Walter Scott, que creó la novela histórica con la publicación de *Waverley* en 1814; bueno, no todas, porque algunas son muy aburridas. Por otro lado, *La guerra y la paz*, de Tolstói, tiene muchos signi-

ficados, pero uno es su carácter de novela histórica, en la que abundan las descripciones. En *Waverley*, Scott escoge como subtítulo *Hace sesenta años*. Bueno, *La guerra y la paz* fue escrita, también, cincuenta años después de las guerras napoleónicas.

¿Cuando lees La guerra y la paz *de Tolstói, ¿te saltas las disertaciones historiográficas? Yo lo hago.*

En mis primeras lecturas de *La guerra y la paz*, porque es una obra que he leído varias veces, me saltaba esas páginas rápidamente. Pero en la última lectura, en los años noventa, tengo que confesar que, como me estoy acercando ya a una edad avanzada, me aburrieron un poco la criatura Natasha y sus amores. Ahora prefiero la descripción de las batallas y las reflexiones políticas de Tolstói.

Ya que estamos en esto de la literatura y de las novelas, sigamos por ese camino. ¿Cómo lees la novela latinoamericana que aparece al mismo tiempo que empieza tu carrera de historiador? Viniste por primera vez a México en 1961 y ésos son también los años en que empieza la difusión de la gran novela latinoamericana. ¿Cómo la leíste como historiador? ¿La novela latinoamericana de aquellos años –Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa– qué importancia tuvo para ti?

Creo que tuvieron mucha importancia... He trabajado mucho en mi vida, pero también soy intelectualmente muy perezoso. Nunca estudié realmente el idioma español, pasé nada más un mes en un colegio, internado de verano. Len-

tamente fui leyendo documentos, pero no tuve el vocabulario y el dominio de la gramática para entender fácilmente aquellas novelas. Fui hojeándolas, hojeándolas. Algunas veces, enseñando historia de México, cuando estuve en California, utilicé como libro de texto *La muerte de Artemio Cruz*, de Fuentes. Y después utilicé alguna novela de Vargas Llosa. Pero cuando hay muchos diálogos pierdo el hilo, a veces. Cuando a partir de mis cuarenta años aprendí a hablar y a leer mejor español, he leído más novelas.

No sé si tengas alguna opinión sobre novelas históricas como las de García Márquez o Fernando del Paso. ¿Qué te dice, por ejemplo, la imagen de Bolívar en El general en su laberinto *o la de Maximiliano en* Noticias del Imperio*?*

La novela de García Márquez se basa en las cartas de Bolívar, que fue escribiendo su propia novela. Él es una de esas figuras neoclásicas que actúan como si estuvieran en un teatro, un teatro público, abierto al mundo. Allí lo vemos declamando. Aun en sus cartas declama y crea su propia figura. Y entonces lo que ha hecho García Márquez nada más es ponerlo como novela. Y Vargas Llosa, en *La guerra del fin del mundo*, basada en *Los sertones* de Euclides da Cunha, compone una novela con una historia ya hecha.

En los cuestionarios que se hacen a los escritores es frecuente la pregunta sobre sus personajes históricos favoritos. No sé si sea impertinente hacerle esa misma pregunta a un historiador. Más allá de tus favoritos como historiador del Nuevo Mundo, ¿a qué héroes o villanos admiras?

Admiro mucho la obra de Carlyle sobre los héroes y el culto a los héroes, pero no soy realmente muy dado a tener héroes. Claro, en Inglaterra todos en cierto modo tenemos nuestro héroe, Churchill, porque él salvó realmente a la nación inglesa. Yo tenía ocho años cuando terminó la guerra y participé de esa adulación. Recuerdo en mi escuela primaria, cuando se celebraron las elecciones de 1945, aquella lucha entre conservadores y laboristas. Era una primaria católica y muchos de los niños eran descendientes de irlandeses, como yo mismo, pero me mantuve al lado de Churchill cuando la mayoría, por el contrario, estaba del lado de los laboristas. Tenía yo entre ocho y nueve años.

Son aquellas elecciones en las que Churchill, tras haber ganado la guerra, pierde, increíblemente...

Entre las grandes figuras a las que respeto está, en primer sitio, Bartolomé de las Casas. Cuando leí por primera vez la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, sentí un gran desprecio hacia él, por tanta repetición, tanta matanza. Pero cuando lo fui estudiando bien, leyendo la *Historia de las Indias* y después la *Apologética historia sumaria*, su obra maestra, lo reconocí como uno de los grandes pensadores europeos del siglo XVI, que por haberse dedicado a América ha quedado en la penumbra. Pero es autor de una obra de gran originalidad.

Las Casas y fray Servando Teresa de Mier, el par de dominicos, son personajes que lo emocionan a uno porque entienden la Conquista como una historia americana. Al leerte se nota tu predilección inte-

lectual por ellos. Ellos representan, quizá, la tesis principal de Orbe indiano, *dirigida por ti, en primer término, al público de habla inglesa: que la primera América fue la española y la portuguesa, un primer Nuevo Mundo que no es una negación radical de Europa pero tampoco una simple réplica. Tú te has esforzado en presentar un mundo coherente, en dibujar los rasgos y bosquejar los personajes de toda una civilización. Aunque la imagen sea un poco manida,* Orbe indiano *es un gran mural. ¿Tú crees que esta idea, por la cual historiadores como tú han batallado tanto, de la autonomía y originalidad del mundo hispanoamericano, se les ha podido transmitir a los lectores, al mundo académico? ¿Crees que ahora que se invertirá tanto en celebrar el bicentenario de las independencias americanas, la tradición hispanoamericana seguirá relegada, como ocurre desde los tiempos de Las Casas, a la periferia intelectual?*

A raíz de la independencia y la crisis del mundo hispano, crisis política y cultural ocurrida a principios de siglo XIX, hubo un rechazo de todo aquel mundo barroco. Es el momento neoclásico, que se prolonga durante todo el siglo XIX, en que la literatura española misma rechaza a Góngora y toda esa tradición. Empezando 1880, ya con el Modernismo, se va imponiendo una nueva apreciación de la cultura barroca tanto en España como en el Nuevo Mundo. Pero parecía muy claro que, aparte de Sor Juana y algunos otros pocos, no había una gran literatura americana en los siglos XVI y XVII. Por ello es que hay que ir a las grandes crónicas, donde se encuentra la originalidad, el legado cultural del siglo XVII.

Lo fascinante fue comparar el Perú con la Nueva España. Es curioso que los autores andinos sean en cierto modo

más interesantes, superiores a los autores de la Nueva España. Por ejemplo: no hay ningún escritor mexicano equivalente a Garcilaso de la Vega ni ningún autor indígena semejante a Guamán Poma de Ayala, y ningún cronista mexicano es tan complejo y milagroso como Antonio de la Calancha, autores que en el Perú ya no tuvieron sucesores del mismo tamaño. Pero lo que sí tiene México es la crónica, la historia de historias, como la de Juan de Torquemada o Jerónimo de Mendieta o parte de la de Motolinía. Con la nueva generación, la de Sigüenza y Góngora y otros, como [fray Agustín de] Betancourt, está la continuación y creación de una verdadera tradición que se prolonga en el siglo XVIII. Llegamos a Clavijero, que hace un compendio de Torquemada, pero también escribe con otro punto de vista, el de sus famosas *Disertaciones,* en la línea de la defensa del Nuevo Mundo contra esos horrendos filósofos que fueron el abate Raynal, Corneille de Pauw y William Robertson. Robertson no lo es tanto, pero la obra de Raynal en su primera edición, aunque corregida después, es un compendio también, pues parte de lo escrito por Diderot y otros autores, y especialmente Cornelius de Pauw, un filósofo que se desplazaba por el mundo insultando a casi todos los pueblos de la Tierra. Pero aquí hay una tradición de defensa del Nuevo Mundo de la cual fray Servando es el heredero. Una tradición que acaba con él.

Ese mundo americano, renacentista, barroco e ilustrado (o contrailustrado), ¿es o no una fuente admitida de la riqueza del mundo occidental?

Si se quiere entender lo que aquella cultura barroca fue, debe decirse que es una creación de las tierras católicas y, especialmente, de las dos alas de la cultura católica bajo la casa de Habsburgo. La verdadera comparación de América Latina (incluida España) debe hacerse con la Europa central y del este, con el imperio que incluía a Austria, Hungría, Eslovaquia y Polonia, pues esas tierras católicas tenían la misma cultura. Llegará el día en que se hará un gran congreso para comparar América Latina con estos pueblos. Tienen el mismo ritmo; yo me di cuenta de eso cuando fui a Praga y me encontré la extraordinaria iglesia de San Nicolás, que no es churrigueresca pero sí barroca. Y la cultura de Austria, de la Alemania católica, tuvo igualmente una gran influencia aquí en México. Las obras de Kircher, por ejemplo, ese gran monstruo de la cultura barroca instalado en Roma y autor de tomos voluminosos, fueron bien recibidas acá. Y en mi libro sobre la Guadalupana, en los primeros capítulos, dedicados a la época virreinal, se encuentra también la evidencia de ese proceso. Se han estudiado los santuarios y cultos de España, muy semejantes a los del virreinato, el de Nuestra Señora del Pilar, en Zaragoza... Pero en México se utilizó la teología neoplatónica para magnificar y explicar la imagen guadalupana, lo cual fue para mí una sorpresa. Solamente después de terminar *Orbe indiano* fui leyendo esos sermones en el original. El trabajo de Francisco de la Maza sobre el guadalupanismo mexicano siempre ha sido para mí una inspiración, junto con las obras de Edmundo O'Gorman, pero aquel librito de De la Maza fue fundamental. Fue una señal, una revelación para mí.

Ya que hablamos de la Guadalupana me gustaría preguntarte sobre dos de tus últimos libros, La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición *y* Octavio Paz y la poética de la historia mexicana. *Se trata de dos capítulos centrales de la historia de México, de la historia del Nuevo Mundo y también de la obra de David A. Brading, porque si Guadalupe es la gran epifanía fundadora de México, en el siglo XX la obra de Octavio Paz es el trabajo del gran poeta secular mexicano. ¿Cómo relacionas esos dos puntos?*

No soy poeta, pero me encantan la poesía y los grandes mitos de la historia. Tuve la primera idea de *The First America* (título de *Orbe indiano* en inglés) en diciembre de 1971. Quise hacer una historia intelectual del principio hasta el fin, o sea, hasta Octavio Paz, porque, respondiendo a tu pregunta anterior, tal vez no fueron novelas las que me influyeron, pero sí la obra de Octavio: *El laberinto de la soledad*, especialmente, que leí en los años sesenta. Tenía entonces dos obras en mente: un estudio de la historia intelectual y política de México y otro destinado a hacer la comparación entre México y el Perú. El primer intento fue buscar los orígenes del patriotismo criollo y publiqué en 1973 *Los orígenes del nacionalismo mexicano.* Publiqué también, en inglés, *Mito y profecía en la historia de México*, en 1984. Fui resumiendo, compactando desde el siglo XVI hasta la Revolución mexicana, pero tuve al final que abandonar el asunto porque los capítulos fueron creciendo y creciendo. Especialmente la parte peruana tomó un papel central y por fuerza hube de terminar con la Independencia. Ya aprobado el libro, tuve seis meses para terminar y me metí en otras páginas más y seguí hasta la Reforma, hasta 1860.

¿Entonces te hubiera gustado seguir hasta la Revolución mexicana?

Sí, claro. Estuve escribiendo nueve años y ya no tuve fuerza para más. Pero sigo leyendo y escribiendo: he terminado un ensayo sobre Justo Sierra que se va a publicar.

Quizá quieras partir de Justo Sierra para hablar un poco de la Revolución mexicana. Últimamente, de cara a la historia contemporánea de México, en estos años del siglo XXI se ha puesto de moda llevar aquello de O'Gorman de la invención de América a la invención de todo: todo se construye, nada existe en esencia. Hay quien afirma que la Revolución mexicana en realidad no existió, que es una invención, que fue fabricada en el sentido en que se supone que se fabrican las cosas en la historia de las mentalidades. ¿Cómo ves como historiador la Revolución mexicana? ¿Qué es lo que te sigue pareciendo apasionante, y qué revisarías?

La Revolución fue una realidad y esa realidad fue muy triste, desastrosa para la población. No es el mejor modo de hacer las cosas, una revolución, y menos cuando es tan inesperada. Al fallecer Madero todo el mundo pensó que la solución al conflicto había llegado... Pero la Revolución no se puede confundir con la derrota de Porfirio Díaz y de su régimen osificado. Bulnes hizo la descripción de los últimos diez años del Porfiriato como un caos organizado. Si Bernardo Reyes hubiera sido elegido tal vez habría sido posible hacer cambios sin violencia. Tanto la Revolución como la insurgencia de 1810 fueron movimientos que ocurrieron sin planificación, sin fin predeterminado. La lógica la marcaron los acontecimientos. Fueron guerras civiles que provoca-

ron otras guerras civiles, como la de los cristeros, restauradoras y creadoras de un Estado fuerte y capaz de organizar las fuerzas populares en instituciones, incorporando a los campesinos y a los trabajadores y sus instituciones dentro de un partido hegemónico. Tal vez si Madero se hubiera quedado en el poder se habría establecido una forma más abierta de política... Pero la Revolución es la heredera de Díaz y del gobierno autoritario que Juárez estableció después de la Intervención francesa... Porque el ochenta por ciento de la población era campesina o iletrada, el país no estaba todavía listo para una democracia formal. Tras el modernismo y bajo la influencia de los viejos liberales positivistas, observamos la fascinante oportunidad ofrecida a los intelectuales de entrar al gobierno y formular desde allí sus planes. En contraste están las figuras como Vasconcelos, Manuel Gamio o Andrés Molina Enríquez –de los que hablo en *Mito y profecía en la historia de México*.

El problema es definir qué fue esa revolución. No hay ninguna respuesta fácil porque es un movimiento complejo, único en América Latina; pero es, espero, el último de esos tres momentos de guerra civil que fueron la Insurgencia, la Reforma y la Revolución. Y no hay cosa más terrible que la anarquía de una guerra civil. Estuve leyendo una de las últimas obras en las que intervino Octavio Paz, aquel posfacio a *Algunas campañas*, de su abuelo Ireneo Paz, que salió en 1997. Ese libro de memorias noveladas es fascinante debido a la candidez del autor y la franqueza de sus descripciones: los actos de Ireneo son de lo más irresponsable que uno se puede imaginar. Y *Algunas campañas* también es un testimonio de la inutilidad de la rebelión. Testigo de los

acontecimientos, Ireneo habla de cómo el pueblo de Zapotlán fue capturado por las fuerzas patrióticas, la mitad de las cuales estaban compuestas por bandidos que se apoderaban de los caballos y de las mujeres, lo más preciado que había. La guerra civil siempre se trata de eso, finalmente: de apoderarse de caballos y de mujeres.

¿Llegará el día en que conmemorar guerras civiles sea visto como una locura prehistórica, remota?

No, no creo que llegue ese día.

IX. Guillermo Tovar de Teresa: el esplendor de la Nueva España

El historiador Guillermo Tovar de Teresa me cita en su casa porfiriana de la colonia Roma, casa que él mismo restauró, poniendo el ejemplo en la que ha sido su misión: recuperar el patrimonio perdido de la ciudad de México. Rescate bibliográfico, rescate iconográfico y rescate moral: por allí donde ha pasado la piqueta, tarde o temprano aparece este gran autodidacta a dar fe de las destrucciones, sobre todo de aquéllas, colosales, emprendidas durante los siglos XIX y XX contra la que fuera capital virreinal. Al final de nuestra larga conversación, que versó sobre todo lo general y sobre no pocos detalles demoníacos, como es habitual entre personas reacias al orden académico, Tovar de Teresa me anunció la secuela de *La Ciudad de los Palacios: crónica de un patrimonio perdido* (1991), en la que trabaja y que abarcará ya no sólo a la capital sino a toda la república.

Nada edificante será la lectura y la visión de ese monumento dedicado a nuestras ruinas. Y digo visión porque la mayor parte de los libros de Tovar de Teresa son para ser leídos y para ser vistos, como lo prueban algunos de gran formato y bellamente ilustrados, como es el caso de *Miguel Cabrera, pintor de cámara de la Reina Celestial* (1995), del cual Tovar se siente tan orgulloso. Y un resumen de su mundo –al cual le dedicamos muchos minutos de charla– está en *El Pegaso o el mundo barroco novohispano en el siglo XVII* (1993),

donde la presencia de un caballo alado en una fuente del Palacio Nacional se convierte, para el ensayista elocuente y sintético, en una metáfora de los tres siglos del Virreinato, varios mundos en tres siglos que para Tovar de Teresa son el epicentro de nuestra historia. *Crónica de una familia entre dos mundos. Los Ribadeneira en México y España* (2009), a su vez, es la muestra más reciente del fervor colonialista de Tovar de Teresa.

Nombrado cronista de la ciudad de México en 1985, renunció al cargo honorario que habían desempeñado antes Luis González Obregón, Artemio de Valle-Arizpe, Salvador Novo, Miguel León-Portilla y José Luis Martínez para hacer de la crónica el trabajo de un cuerpo colegiado. Y es que Tovar de Teresa (ciudad de México, 1956) no es, como se lo imaginan algunos, un anticuario obsesionado con la Colonia sino un contemporáneo activo, agudo comentarista de la encrucijada que padecemos entre la globalización y el fundamentalismo. Actualmente trabaja, él, quien es uno de nuestros principales coleccionistas, en una historia documental de la fotografía en México. Y si acaba de publicar, con Cristina Gómez Álvarez, un libro sobre las lecturas perseguidas por la Inquisición (*Censura y revolución*, 2010), su pasión por la Revolución mexicana se demuestra con su reciente edición de una serie de fotografías inéditas sobre lo que él define, a la manera oficial del siglo pasado, como un gran movimiento nacional regenerador. Se trata de *La primera gran revolución del siglo XX. México, 1910-1921* (2010).

Minutos antes de que apareciera Guillermo y levantara los brazos para saludarme, pues hacía mucho tiempo que no nos veíamos, sus ayudantes me habían hecho pasar, para

hacer la breve antesala, al recibidor donde el erudito exhibe sus fotografías familiares y personales, entre las que destacan los recuerdos de su labor, a los doce años, como asesor de la Presidencia de la República en arte colonial. En la mesa del salón estaban las revistas aparecidas en la ciudad apenas el domingo anterior, pero también ejemplares de las publicadas, aquí mismo, hace un siglo y aun antes, lo cual me pareció lógico, pues a Tovar de Teresa lo visitamos los vivos y los muertos, clases distintas de fantasmas, y el anfitrión ofrece lectura actual para todos. Pero, defecto profesional, lo que más me interesó de los impresos que estaban frente a mí fue una edición común y corriente de La Rochefoucauld, donde caí en una máxima muy a propósito del ánimo con que Guillermo Tovar de Teresa nos mira a los mexicanos en nuestro pertinaz e inverecundo oficio destructor: "Todo el mundo se lamenta de su memoria, y nadie de su criterio".

Los festejos por el bicentenario de la Independencia enfatizan fatalmente la ruptura con el orden colonial. Desde tu perspectiva, la de un historiador del Virreinato que ha sido tan importante en la recuperación de ese patrimonio intelectual, seguramente querrás subrayar el esplendor de la Nueva España. Quizá los tres siglos de la Colonia ya no son aquella edad de las tinieblas con la que nos ofuscaban los liberales y los porfiristas, ¿qué queda de ese viejo patrimonio, de la ciudad novohispana en general?

Hay que saber distinguir: una cosa es el pasado, los hechos reales, y otra la construcción mental que elaboramos en

torno a esos hechos reales. Nuestra historia tiende a ser mitológica, extremadamente aglutinante en arquetipos y paradigmas. Por ejemplo, hablamos de la Colonia y nos olvidamos que duró más tiempo que el que llevamos de ser un México independiente. La Colonia empieza con la Conquista y concluye con la consumación de la Independencia; estamos hablando de tres siglos, de 1521 a 1821. Y por ejemplo, todo mundo dice "la Conquista de México se dio de un plumazo, el 13 de agosto de 1521", mientras que ésta no se completó a lo largo del dilatado virreinato de la Nueva España hasta fines del siglo XVIII. La Conquista duró de manera permanente hasta el siglo XX, cuando tratan de dominar a los yaquis y los mandan a Yucatán y los somete Huerta... En fin, la Conquista fue permanente. Tras la caída de Tenochtitlan vino la conquista de Michoacán, y vino la revuelta del Mixtón en 1541, en la que murió Pedro de Alvarado, por ejemplo. Así vamos viendo sucesivamente cómo se va sometiendo a los distintos grupos: a los tepehuanes, a los indígenas del septentrión mexicano –que a veces son grupos inasibles porque viven en lugares remotos a los que difícilmente llegan los misioneros. En este sentido, resulta más eficaz la conquista espiritual que la militar, porque es por la vía del convencimiento que van asimilando los indios esta nueva forma de ser que es la occidental. Y ese proceso no se ha aquilatado debidamente porque el lenguaje mesoamericano es un lenguaje pictográfico en que la gente se expresa a través de imágenes: los significantes no son las palabras alfabéticamente consideradas.

La propia escritura maya se compone de representaciones que no son trazos significativos, no son un alfabeto. El chino

está constituido por una serie de dibujos –es caligráfico–, lo mismo que el japonés; de hecho, los grandes calígrafos fueron los grandes lingüistas, como Miyamoto Musashi, el autor de *El libro de los cinco círculos.* En el México del siglo XVI hubo que crear un laboratorio intelectual para fabricar un lenguaje alfabético, que se dio en Tlatelolco, con la gran hazaña de fray Juan Focher, quien forma un grupo de franciscanos estudiosos, entre ellos su discípulo más directo, fray Diego Valadés, que es nieto de un conquistador y autor de una *Retórica cristiana* que se publica en Italia y que contiene una serie de grabados donde se habla del proceso de evangelización. El propio Focher publica en Sevilla en 1574 un *Itinerario del misionero en América* [*Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*] donde habla de la metodología para la conversión, que consistía en muy buena medida en introducir este lenguaje alfabético y dar así paso a la implementación de la imprenta: la "Cartilla para adultos" de Zumárraga es el impreso más antiguo que conocemos, en *Manual de adultos* de 1540, impreso por Juan Cromberger. Aquel momento es erasmista, sustentado en una población entrenada en el aprendizaje de los signos, de las letras, de origen occidental. En las láminas de la *Retórica cristiana* de Valadés hay grabados donde para enseñar la forma de la letra A ponen una escalera, y a base de imágenes van creando en la mentalidad indígena el concepto del alfabeto. Por eso es un poco extraño que de repente haya quienes hablen de filosofía o de poesía náhuatl; porque la que conocemos fue la que nos llegó a través de glosas, de gente del XVI, ya criolla, que gracias a la tradición oral recuperó textos y pensamientos que no conocemos en

sus fuentes originales. Son sólo interpretaciones las que nos pueden ofrecer autores como Alva Ixtlilxóchitl. Por ejemplo, el libro de Sahagún de donde salió *La visión de los vencidos* es ya un texto alfabético, de un testigo de cómo cayó la antigua ciudad de México-Tenochtitlan...

Aquello ya forma parte del fenómeno de la traducción, de la conquista no sólo espiritual sino intelectual...

Exactamente. Insisto: la Colonia tiene muchas etapas, muchísimas etapas. No es lo mismo, en el propio siglo XVI, la obra de los conquistadores y de los frailes que lo ocurrido después: el apoderamiento del territorio; la creación de una extensa red de conventos, de casas de agustinos, franciscanos, dominicos, etcétera, diseminados por un territorio cruzado por la presencia de empresarios de la guerra, de condotieros como es el caso del propio Hernán Cortés –si lo analizas desde un punto de vista distinto al que a menudo se emplea, eso fue: un condotiero. Todos los que vienen aquí a hacer la Conquista hicieron un contrato y por eso existe una Casa de la Contratación en Sevilla, según el cual van a recibir beneficios a cambio de su acción militar, y presentan sus informes de méritos y servicios. La Conquista se hace a base de empresarios. Hay un trabajo excelente de don Silvio Zavala sobre la Conquista de Nueva España como una empresa personal.

La suma de todos estos personajes, conquistadores-empresarios de la guerra, conforma una etapa muy diferente a aquella en la que se reemplaza a los frailes por el clero secular, controlado ya no por las órdenes trasnacionales que

están en Roma y que sobrepasan al imperio español, sino por la Iglesia oficial, que se impone creando obispados y modifica el sentido territorial. Estos obispados se originan en el de México, inaugurado por Zumárraga, el de Puebla por fray Julián Garcés, etcétera.

Se impone un orden episcopal sobre los frailes y se crean repúblicas episcopales en lugar de las viejas provincias de las órdenes. Y en el caso de los conquistadores, van siendo reemplazados por la autoridad civil, una autoridad constituida: el virrey y los funcionarios, las audiencias para establecer un estado de derecho, y con ello una serie de funcionarios reales que se dedican a cobrar los tributos que benefician a la Corona. Pero todo esto está muy bien hasta que un día llega la inundación de la ciudad de México, que queda devastada en 1629, y se produce una diáspora hacia Pachuca, Guadalajara, Valladolid en Michoacán. Eso da origen a las ciudades de provincia: cada república episcopal crea su capital. Por ejemplo, Michoacán originalmente tenía su capital en Pátzcuaro, pero a partir de esta oficialización de las instituciones se va a lo que era Valladolid. Puebla se queda en su mismo sitio, pero se vuelve la capital del obispado de Puebla.

Esas ciudades se vuelven sitios que irradian beneficios a las regiones porque tienen escuelas, elementos que permiten acceder a la red que desde la capital se está ordenando para facilidad del gobierno en la península. Es ejemplar el caso de la diáspora que arruina la ciudad de México y hace que Puebla de pronto se convierta prácticamente en la capital del virreinato, al mismo tiempo que llega un personaje clave para efectuar una gran reforma social y jurídica, una

reforma del Estado: Juan de Palafox y Mendoza. Llega primero como visitador; después, al morir en el camino Feliciano de la Vega, queda como arzobispo de México, y luego lo hacen virrey porque hay problemas con el marqués de Villena.

El famoso "virrey-arzobispo", el archienemigo de los jesuitas...

Palafox es virrey-arzobispo y visitador, un gran reformador que moderniza lo heredado hasta ese momento y se enfrenta con las corporaciones, los grupos privados que resisten al Estado novohispano –el más señalado de todos, los jesuitas. Se desata un conflicto tremendo entre jesuitas y clero secular que dura hasta la expulsión en 1767. Hay un gran pleito entre los dos porque tienen dos visiones muy diferentes: la visión regalista, oficial, frente a la visión trasnacional de la Iglesia de Roma.

A fines del XVII, la capital recupera su carácter de Atenas del Nuevo Mundo. Es la ciudad de México de Sor Juana, de Sigüenza y Góngora. Ellos ya son conscientes de que viven en una urbe que tiene otro carácter. Cuando entra un virrey, Sor Juana le escribe el *Neptuno alegórico*. Sigüenza escribe *Teatro de virtudes políticas*. Es ya un concepto completamente diferente: se trata de una ciudad de México restituida como corazón del virreinato tras un periodo que permitió el desarrollo de toda una cultura en las regiones.

El siglo XVIII significa otra gran transformación, porque viene un cambio de dinastía en la península: dejan de gobernar los Austrias y se empoderan los modernizadores Borbones. Pero no se atreven, ni Felipe V, ni menos Luis que

duró un año, ni Fernando VI, a llevar a cabo alguna acción de fondo sino hasta tiempos de Carlos III, que es cuando se emprenden las famosas reformas borbónicas. Estas reformas vienen a ser el primer gran cambio de la sociedad novohispana. Uno de los motivos profundos de la Independencia fue el sacudirse las reformas borbónicas, protagonizadas por funcionarios que llegan con una misión burocrática y de explotación: empieza a tratarse a la Nueva España más como colonia que como virreinato. Ordenan el territorio ya no en países episcopales sino en intendencias, y esas intendencias son territorios constituidos por una ley, por un reglamento publicado en Madrid. En contra, los jesuitas han sembrado un nacionalismo que responde a una política de sincretismo universal, este sincretismo que se origina desde la fundación de la Compañía de Jesús. Son italianos y vascos, como el padre Acquaviva y como Atanasio Kircher; tienen una visión versátil y universal. Kircher escribe libros sobre China, *China monumentis*, por ejemplo; después se mete con Egipto en el *Oedipus Aegyptiacus*... Lo importante es que existe un solo sentido de la divinidad y que cada pueblo lo vive de distinta manera y hay que tratar de entender su mentalidad para que se transformen en creyentes del dios de los católicos.

El de los jesuitas es una suerte de multiculturalismo avant la lettre...

Hubo, más bien, un sincretismo universal de la Compañía de Jesús, como le llamó Octavio Paz. Este sincretismo permite que en México, por ejemplo, un jesuita, el padre Florencia, escriba un texto clave como el *Zodiaco mariano*, la

historia de todas las devociones de la Virgen María en los distintos lugares del territorio novohispano. Da a conocer más de trescientas advocaciones veneradas en la Nueva España. Es una geografía mariológica que completa el padre Oviedo, colombiano que llegó en el XVIII.

Después de la peste de 1737, también conocida como el *matlazáhuatl*, surge la figura más relevante, que es la Virgen de Guadalupe, gracias a la crónica de Cayetano Cabrera y Quintero, quien en el escudo de armas de México deja muy bien establecido que se recurrió a casi todas las devociones que había en la capital: al Cristo de Totolapan, a la Virgen del Rosario de Santo Domingo, a la imagen del Niño de San Juan de la Penitencia, y se hacen octavarios y procesiones con esas imágenes, pero ninguna resuelve la epidemia. Entonces traen a la Virgen de Guadalupe del Tepeyac, recorre la ciudad y se curan todos: eso hace que la proclamen reina de la ciudad de México y empiezan a venir una serie de juras en todo el virreinato: cada ciudad va jurando a la Virgen de Guadalupe como patrona, hasta que llega un momento en que se vuelve escudo de armas de México y su celestial protección.

No podemos hacer la independencia política, material, pero sí hacer una independencia espiritual, y la reina será la Virgen de Guadalupe. Por eso uno de mis libros se titula *Miguel Cabrera, pintor de cámara de la Reina Celestial* (1995), porque es el que la consagra, movido por los jesuitas, y le hace exclamar a un pontífice, a Benedicto XIV, "*Non fecit taliter omni nationi*", o sea: "No se ha visto un milagro así en ninguna nación".

Entonces los mexicanos se vuelcan en el guadalupanis-

mo y constituyen a la Guadalupana en monarca celestial, empezando así otra etapa de la vida novohispana. Contra esa devoción tan popular, tan generalizada y tan profunda empieza, simultáneamente, la intrusión de la modernidad, pero de una manera que casi llamaría yo de contrabando. Es cuando aparecen una serie de lecturas prohibidas, que es el tema del libro que hicimos Cristina Gómez Álvarez y yo. Nos percatamos de cómo fueron poco a poco penetrando una serie de lecturas en las mentalidades de los novohispanos de la segunda mitad del XVIII, hasta que este proceso empieza a volverse más acelerado, más intenso conforme nos acercamos a la Independencia. Y ya cuando llegamos al periodo que estudiamos, aparece la infiltración de material subversivo.

Se discute mucho qué tan exógenas fueron las causas del levantamiento de 1810. ¿Tú crees que había un fermento intelectual de modernidad ilustrada difundido en la Nueva España? El libro al que te has referido, Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México *(2009), que publicaste con Cristina Gómez Álvarez, ilumina justo los años en que se resquebraja el mundo virreinal. A la luz de lo que se leía en la Nueva España y lo que se prohibía, ¿tú crees que la Independencia era inevitable o que el Pegaso, un símbolo quizá desaprovechado, pudo habernos ahorrado esa orfandad del siglo XIX tan dramáticamente ilustrada por la destrucción liberal de la ciudad de México?*

Nuestros países nacieron auspiciados, tutelados, por la Corona española, que procuró mantenernos en el aislamiento. Es decir, el cambio que venía de fuera era filtrado desde

la península y en México por las instituciones, entre ellas el Santo Oficio de la Inquisición.

Si tú lees la folletería de fines del XVIII, principios del XIX, sobre todo la que se desata cuando hay libertad de expresión en 1813-1814, en tiempos de Fernández de Lizardi, te vas a dar cuenta de que no todos entienden bien a los filósofos. Hay unos que sí; tú lo sabes mejor que nadie porque has estudiado a fray Servando: la transformación que tiene el fraile dominico novohispano, un hombre moderno ligado en Londres con José María Blanco White y con acceso a una serie de lecturas y de quebrantos y de sinsabores. Fray Servando vive una cosa terrible, "un triunfo humillante": le dan la razón en el sentido de que lo perdona la Corona española por ser un ingenuo que creyó en la Virgen de Guadalupe. El hombre se vuelve un activo liberal moderno y empieza a tener contacto con los americanos. Su caso es un ejemplo perfecto de cómo se transforma un novohispano en mexicano.

Retrocediendo un poco, en ese cruce entre devoción guadalupana e infiltración de las ideas ilustradas en la Nueva España, ¿cómo interpretas la expulsión de los jesuitas?

El suyo era un proyecto político, religioso, ideológico diferente a los intereses de la Corona. Esa diferencia empieza a acentuarse, y lo que le da la voz de alarma a la Corona española de esta intrusión de la esfera de los jesuitas en el ámbito regalista es el caso del Paraguay, que va a tener un efecto clarísimo en la visión de la Corona española de Carlos III sobre la Compañía de Jesús. Hay miles de interpretaciones

acerca de la expulsión de los jesuitas, pero en rigor lo que hay es un repudio de la Corona a la posibilidad de que se empiece a introducir un modelo social, religioso, ideológico distinto.

Los jesuitas, además, empezaron a volverse propietarios de grandes extensiones de tierra, un poco como los templarios. A Carlos III, que viene de Italia, que ha sido duque de Toscana, rey de Nápoles, en fin, que tiene una visión afrancesada e italianizante, no le gusta mucho que los jesuitas se constituyan en actores tan importantes en las colonias porque España no tiene controlada a la Compañía de Jesús.

La expulsión es uno de los motivos que también se aducen como antecedentes de la Independencia, porque muchos de esos jesuitas empiezan a publicar, desde el destierro, una serie de textos que resultan fundacionales. Por primera vez se empieza a hacer historia antigua de México. Desde el siglo XVI no se hacía, desde Torquemada, Sahagún, Motolinia, Mendieta. Pero llega Clavijero y publica en Italia su *Historia antigua de México*: es la historia que difunde la grandeza del México anterior a los españoles. Clavijero forma parte de un nuevo ambiente de conciencia en Europa gracias a ese libro que, aunque inicialmente aparece impreso en Italia, es reeditado en Inglaterra en 1787, y es tan vigente que lo vuelve a reeditar Ackermann en 1826, después de la Independencia. Hay una reivindicación de Clavijero después de la Independencia; se vuelve un texto oficial de la historia antigua de México, y está escrito por un jesuita novohispano. Lo mismo pasa con la *Rusticatio mexicana*, de Landívar, que aunque es de origen guatemalteco es mexicano, novohispano: otro texto que

exalta el amor a la tierra y que también se vuelve todo un hito.

Han pasado casi veinte años desde que publicaste La Ciudad de los Palacios: crónica de un patrimonio perdido (1991). *Decías entonces que del siglo XVI no había quedado un solo edificio, que en México un siglo destruye al anterior. Supongo que tu balance del siglo XX no ha cambiado, pero quizá encuentras una actitud distinta a comienzos del nuevo siglo. Ante la euforia, legítima o inducida, que celebra los aniversarios de nuestras revoluciones, ¿qué novedades encuentras, como historiador, en el estudio actual del Virreinato, una época –se dice que ésos fueron los grandes siglos mexicanos– que no fue "revolucionaria" tal cual lo aprecian los modernos?*

Ya no abundan las historias generales de la Nueva España porque es muy difícil abordar ese periodo en conjunto, pero ha habido intentos de síntesis que a veces funcionan y que son atractivos y sugestivos. La penetración de la vida propiamente novohispana todavía depende mucho de la gran investigación que se lleve a cabo de los archivos de protocolos, no el de México ni el de Puebla o el de Guadalajara sino otros, de interés: el de Morelia, por ejemplo, que ha trabajado El Colegio de Michoacán.

Hay muchos archivos que te ofrecen cosas impresionantes, por ejemplo el de Colima, que lo trabajó José Miguel Romero de Solís. Es impresionante la publicación de *Andariegos y pobladores*, una maravilla que habla de una serie de personajes insólitos, que no te explicas cómo van a dar a Colima en el XVI más que por la fascinación que les produ-

ce estar al borde del Pacífico y la posibilidad de emigrar desde ahí a China, de conocer Oriente. Aparece entonces ese otro territorio, que a veces olvidamos, que también formó parte de la vida novohispana: Filipinas. Desde el viaje de Legazpi, desde la expedición de Urdaneta, cuando Juan Pablo Carreón construye aquellos barcos y encuentran el derrotero hacia las islas: esto les permite luego el acercamiento a China, a Japón. Son los franciscanos descalzos y los jesuitas los que llevan a cabo esa conquista. Hubo mucho mexicano que anduvo por allá en esas regiones remotas de Oriente, personajes que no se han estudiado y son fabulosos, como Guido de Lavezaris, que es prácticamente el segundo gobernador de las islas Filipinas, un señor de origen italiano que viene asociado como empresario con un alemán y con alguna otra gente, y su familia, los Isla, que se instalan en Nochistlán, Zacatecas. El señor se va a Filipinas y de ahí a la India, a China, a Macao, al Tíbet. Es una especie de Marco Polo mexicano, novohispano: ahí está el material sobre Guido de Lavezaris esperando en el Archivo de Indias y en el Archivo General de la Nación, de México. Pero como ese personaje te puedo decir que hay miles de casos a los cuales valdría la pena acercarse con esa metodología tan lúcida que planteó en su momento el historiador Luis González y González, la microhistoria.

Quizá no todos los lectores conocen El Pegaso o el mundo barroco novohispano en el siglo XVII *(1993), que es un símbolo dentro de otro símbolo: resume en la historia de aquella fuente enigmática de Palacio Nacional no sólo el drama criollo del siglo XVII, sino toda tu obra histórica e iconográfica. ¿Cómo concilias ese símbolo,*

reservado o secreto, que es el Pegaso, con otros símbolos mexicanos más visibles y frecuentados, como el águila y la serpiente, la Virgen de Guadalupe?

El libro se reeditó en Sevilla, en la editorial Renacimiento –ya se agotó esa edición– con un estudio introductorio de David Brading, otro de Jacques Lafaye y otro de José Pascual Buxó: los tres hacen comentarios sobre el texto, cuyo origen está en la interrogante de por qué estaba puesto un Pegaso, un caballo alado, en la fuente del Palacio Nacional. Contestar esa pregunta me llevó veinte años; fue un tema obsesivo que me llevó de un día para otro a captar de golpe muchas cosas. Cuando al fin, por inspiración o por lo que tú quieras, me senté a hacer el libro, lo hice en una semana, pero después de veinte años.

Lo que planteo ahí es la existencia de un patriotismo cívico indiano de corte renacentista que tiene que ver con una visión del siglo XVI que responde a la ciudad anterior a la inundación, que es la del Pegaso. El Pegaso como el símbolo de la Nueva España, no sólo por razones simbólicas sino aun etimológicas: resulta que Pegaso viene de πηγή [*pegué*], que significa "fuente" o "manantial". Torquemada compara la ciudad de México con una fuente o manantial, y el nombre de México lo entiende así: "Pegaso quiere decir 'México' y quiere decir 'fuente' y por eso está encima de una fuente". También es un emblema de la imaginación nacida a partir de la culpabilidad, vanidosamente reprimida. Usas la vanidad para reprimir la culpa y eso te crea un estancamiento. Cuando te liberas de ese estancamiento, surge la imaginación. La Medusa, que es el enemigo inte-

or, es decapitada por Perseo, que es la voluntad, y con su ıngre se fecunda la tierra y nace la imaginación, que es caballo alado. Esa imagen de la Nueva España como un ıballo alado, es decir, como una fuente, como un manan-al, es una idea muy sugestiva.

n verdadero símbolo...

)tro tema que me interesó mucho fue el de la utopía, y en ı momento descubrí que el virrey Mendoza había sido lec-or de Leon Battista Alberti, hombre clave de la corte de los Medici en Florencia y autor de un tratado de urbanismo ue se llama *De re aedificatoria*, es decir, *De las cosas de la edi-icación*, con la idea de que una ciudad es una civilización. lay un texto precioso de Paz al respecto que cito en el libro, dice que la polis es la obra de arte de la política. Entonces ıay una utopía social –que es lo que busca Moro– en los ıospitales-pueblo de Michoacán y Santa Fe, una utopía ca-ónica que da contenidos, en lo religioso, de búsqueda de ı verdad. La utopía de Mendoza busca lo bello; la de Moro, eído por Vasco de Quiroga, lo bueno, y Erasmo leído por umárraga busca lo verdadero. Por eso hice un libro que se ama *Lo bello, lo verdadero y lo bueno*, que lleva un ensayo de on Silvio Zavala sobre Quiroga, otro de León-Portilla so-re Zumárraga, otro mío sobre Alberti y un prólogo de Paz recioso, titulado "El tres y el cuatro", donde hace una sín-esis fantástica de lo que es este proyecto utópico de la Nue-a España en el siglo XVI. A principios del siglo XX, a esta ıanera de ser nuestra don Antonio Caso la denominó como l "bovarismo mexicano", es decir, que siempre tenemos

muchos sueños, nos abandonamos a ellos, vivimos soslayando la realidad.

Perteneces, preservándola, a una antigua tradición, la del escritor-cronista de la ciudad de México, la de Luis González Obregón, la de Artemio de Valle-Arizpe, y fuiste el último cronista antes de que aquella encomienda se convirtiera en un consejo, el cual presidiste. En Crónica de una familia entre dos mundos. Los Ribadeneira en México y España, enlaces y sucesiones *(2009), hablas de la historia de un linaje, de una genealogía, y de alguna manera cuentas la historia que lleva a la tuya como ese precoz historiador colonial que fuiste, retratado en una emotiva página, por cierto, de Enrique Krauze. ¿Qué es ser historiador de una ciudad? ¿Cómo ha sido tu experiencia como el principal historiador del arte colonial mexicano?*

En ese libro yo lo que quise fue estudiar a una familia prominente del Virreinato que establece una serie de redes y se constituye en una entidad poderosa económica e ideológicamente. Sería una especie de contribución a la historia de la iniciativa privada en México. Preferí publicarlo en España porque pensé que aquí no iba a llamar tanto la atención, que no iba a tener lectores, porque este tipo de temas no son afines al gusto mexicano. Se trata de reivindicar al personaje del que dos grandes historiadores, el peruano Lohmann Villena y el mexicano Guillermo Porras Muñoz, pensaron que se había casado en Valladolid y allá se había quedado. Pero no: Gaspar de Ribadeneira, el viejo, se casó dos veces en México y tuvo una inmensa descendencia, y esa descendencia abarca a muchos personajes muy interesantes.

La colonización mexicana no fue realizada por cuatreros ni venimos de la escoria de la sociedad española, que es lo que maneja la historia ideologizada extranjera. Llegaron personas relevantes que pudieron haberse quedado en España tranquilamente con sus recursos a llevar una buena vida, pero que decidieron invertir en el Nuevo Mundo. Quien no conoce el contexto es muy difícil que atine a aprehender la intención del libro y su significado; no se puede tomar como una especie de historia social metida en una lata de sardinas llena de nombres, y si no identificas a los personajes no vas a interesarte en el tema, que es crucial para los siglos XVI y XVII mexicanos. De raíz tenemos un problema con la Independencia: el conflicto entre los autonomistas, que son señores que piensan que no debemos desvincularnos como comunidad hispánica, que son los mismos de las Cortes de Cádiz, los diputados a Cortes que representan a todos los elementos del imperio español...

Que eran la mayoría en 1821.

Así es, y desde 1812 asumen la soberanía del imperio español, ya no las juntas como la de Sevilla, sino un congreso representativo por la presencia de gente de todas las regiones del Nuevo Mundo y de la península. Esta idea es el principio de lo que pudo haber sido una *Commonwealth* hispánica, por llamarle de alguna manera: una comunidad económica iberoamericana que nos mantuviera unidos. Ésa era la idea autonomista, la de Lucas Alamán por ejemplo. Pero está la otra, la visión insurgente que es nacionalista, separatista, y que en rigor no está tan involucrada con la idea de

cualquier tipo de vinculación con la Corona española ni con el resto de la América también española. Entonces, ya de entrada surgen, digamos, los autonomistas y los insurgentes, que es una idea que de manera muy brillante ha desarrollado Cristina Gómez Álvarez.

Los autonomistas quieren crear una monarquía en México porque es lo que se firmó en los Tratados de Córdoba: que se viniera un hijo de Fernando VII a gobernar el reino de la Nueva España; pero, en virtud de que no viene, el vacío de poder lo asume Agustín de Iturbide. Lo hace de manera un poco megalómana, autodenominándose emperador: todavía estaban todos muy influidos por la presencia napoleónica. Y eso le costó todo: si él se hubiera convertido en jefe político no se habría metido en mayor lío; si se conforma con reinstalar la monarquía y permanecer del lado más conservador del movimiento de independencia, contra los avanzados, los verdaderos insurgentes. Pero se origina una polaridad en la vida mexicana porque los autonomistas derivan en monárquicos, y los insurgentes en republicanos. Cuando cae Iturbide surge la república de Guadalupe Victoria que trata de conciliar y de aglutinar a todos, y tiene un gobierno muy exitoso, tan exitoso que es el único que cumple el periodo completo.

Y está la fascinación con Estados Unidos, el fanal republicano, como lo llamaría fray Servando.

Hay una serie de sucesos que explican que México haya optado por la república y por tirar a Iturbide con la presencia del embajador Joel Roberts Poinsett. Entonces es terri-

de su influencia, por sus aliados. Por ejemplo un Lorenzo de Zavala, que era muy inteligente, en cierto modo el padre del liberalismo mexicano, y que resultó ser un truchimán que acabó de vicepresidente de la república de Texas, dedicándose a la especulación de terrenos en esa parte del antiguo territorio mexicano. Es lamentable un hombre como Zavala, a diferencia de José María Luis Mora, que fue un hombre tan lúcido y tan inteligente pero que tuvo que expatriarse.

¿Y del Porfiriato, qué me dices?

El verdadero monarca republicano, el que empieza como guerrillero y acaba siendo un káiser, es don Porfirio. Don Porfirio crea todo un periodo que puede verse en tres etapas. La primera, la de militar: el soldado del 2 de abril que vence a Márquez en San Lorenzo y toma la ciudad de México que estaba en manos de los imperialistas, es el personaje más querido y popular en el periodo último de Juárez y en el inicial de Lerdo de Tejada. Como militar, en esa primera etapa, tiene un gran éxito. Luego viene una segunda etapa que es cuando se casa con Carmen Romero Rubio y crea la alianza con el padre de ella, quien había sido secretario de Gobernación de Lerdo de Tejada. A los soldados y al ejército les suma ahora a los políticos y los intelectuales: ese Porfirio Díaz se vuelve ecuménico, poderosísimo y sobre todo prestigiado. Y hay un tercer Porfirio Díaz, que es el que se asocia con lo que podríamos llamar los "pre-neoliberales" como Limantour, quien crea escuela. Hasta hay un libro que se llama *El limantourismo de Madero*, porque Madero es

un producto puro de Limantour, paradójicamente. Al PRI le pasó lo mismo. Hubo una etapa militar cuando fue muy poderoso, una etapa política e intelectual cuando fue muy constructivo, el milagro mexicano, y una etapa neoliberal que le hizo mucho daño.

Sorprende, finalmente, en un espíritu barroco como el tuyo, el reconocimiento que le ofreces a la Revolución mexicana por habernos reconciliado con la Nueva España, gracias al historiador Manuel Toussaint y a José Vasconcelos, de quien fue secretario. Octavio Paz mismo, hijo legítimo de la Revolución mexicana, continúa esa reconciliación en El laberinto de la soledad *y la culmina en* Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. *¿Fue 1910, de manera figurada, una suerte de revolución astronómica que nos devolvió, quizá, a ese momento en que el humanismo de las órdenes mendicantes busca la conquista espiritual de los indios, rescatándolos como una gran civilización pagana, aquella que Sigüenza recomendaba exaltar, en lugar de a los héroes de la Antigüedad?*

Don Porfirio capotea las contradicciones heredadas del XIX gracias al poder inmenso que aglutina, pero es un hecho que está latente el problema de la tierra, las demandas laborales, las huelgas de Cananea y Río Blanco. Esas reivindicaciones elementales de la tierra, o las laborales, Madero no las resuelve cuando llega al poder. La Revolución real es la de Madero por el levantamiento de Ciudad Juárez, donde paradójicamente Ciudad Juárez es todo un símbolo. Ahí se encuentra el presidente mexicano con el presidente estadounidense, se inicia la Revolución, y cien años después

la ciudad se constituye en el paraíso del crimen organizado; es muy curioso ese caso.

La Revolución, entre Madero y Díaz, dura meses, porque se va don Porfirio en el *Ipiranga* y se queda viviendo en Europa y se acabó. Lo que viene no es tanto una revolución como una guerra civil, una despiadada y encarnizada lucha por el poder. Pero el actor principal de esa lucha es el pueblo mismo. En la mitología que nos han creado de la Revolución siempre nos hablan de caudillos: la revolución de Obregón, la de Zapata, la de Villa. Pero la Revolución fue una con distintas variables: no es cierto que fueron muchas revoluciones; fue el mismo movimiento contra el antiguo régimen. La Revolución mexicana es un intento reivindicador de volver a lo nuestro, entre otras cosas porque en todo el XIX el cambio venía de fuera y se volvió acelerado por la imitación de Francia y de Estados Unidos, paradigmas de la modernidad.

Entonces perdemos la tradición, nos volvemos enemigos de lo heredado; por eso viene tanta destrucción de edificios, no sólo en la capital sino en todas las ciudades de la república, porque confunden las ideas con las piedras. Como consecuencia de ello hay una cruzada en contra de la Colonia durante ese periodo modernizador liberal. La Revolución nos devuelve la identidad; su consecuencia es una lucha de los intelectuales y la gente de cultura por recuperar un pasado que había sido negado. Desde los ateneístas hasta los redactores de las primeras revistas en el curso de la Revolución misma, la tarea de los colonialistas como Francisco Monterde y Artemio de Valle-Arizpe es proponer y practicar la conciliación que desde los tiempos de Altami-

rano se había dado: la conciliación entre México y la Colonia.

No todo el mundo sabe lo que estás diciendo, que la Revolución mexicana no es anticolonial.

Al contrario, es muy partidaria de la Colonia. Genaro Estrada, que es de Sinaloa, del grupo de los callistas y es, a la vez, ministro de Relaciones y gran protector de todos los colonialistas, escribe incluso una novela colonialista, *Pero Galín*, en 1926, y *Visionario de la Nueva España* (1921), un texto precioso.

Además, Genaro Estrada escribe en un español sólo aparentemente arcaizante.

Es muy moderno, así es. Junto a Estrada están Manuel Toussaint y el propio Alberto Pani, que desde la Secretaría de Hacienda publica *Iglesias de México*. La gente estaba apasionada por la Nueva España en los años veinte. Obregón ordena la publicación de los libros que le propone José Vasconcelos como secretario, convencido de la importancia que tiene el periodo virreinal negado por el XIX, y su reivindicación, categórica, forma parte de la vanguardia revolucionaria: recuperar lo nuestro, volver a ser lo que somos. López Velarde voltea a Andalucía, voltea a los pintores andaluces y a las revistas literarias españolas: Fuensanta es la portada de una de esas revistas. López Velarde habla de la provincia, de la tradición, del costumbrismo, de la vida acompasada e íntima de los lugares recónditos de la patria. Y llega a

la conclusión de que vivimos una patria epopéyica, millonaria y pomposa. Eso ya se acabó: después de la Revolución volvemos a una patria más modesta y quizá por ello más preciosa –dice–, volvamos a la autenticidad. "La suave patria" no es más que un canto a esa nueva patria, a esa dulce patria. Las revistas son un síntoma de toda esa visión y esa sensibilidad cultural que impera, hacia el pasado: lo ves en *El Maestro*, en *México Moderno*, en *Forma*, en *Mexican Art and Life*, en *La Falange*, hasta en *Contemporáneos* hay una recuperación de la cultura novohispana.

En 1993 publicaste en la revista Vuelta *un artículo titulado* "México entre el fundamentalismo y la globalización" *que yo no había releído. Lo hice este fin de semana y me llamó la atención su valor profético en el cual se cruzan el enamorado del Barroco, la fascinación por la Revolución mexicana y el análisis de la contemporaneidad.*

En 1993 acababa de volver de España después de tres años de vivir en Sevilla, y había pensado mucho en México desde allá, desde fuera. Las conclusiones y las ideas que había reunido se me ocurrió ponerlas en ese texto, y en muchos casos fueron atrevidas. Desde el título, porque entonces no se hablaba mucho de globalización ni de fundamentalismo. Lo escribí antes del levantamiento de Chiapas, en los días previos a la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio, y digo ahí que el cambio no va a venir de fuera sino de dentro: "No caigamos en el fundamentalismo y cuidémonos de la globalización". Lo dije advirtiendo contra la estupidización y la banalidad. La inestabilidad como ley universal

es lo propio de México. Todo forma parte de un todo, de un proceso permanente, un flujo que predomina ya no lo cíclico que viene de la sociedad agrícola ni lo lineal progresivo que viene de la modernidad, sino la pluralidad, lo simultáneo, lo propio de la sociedad tecnológica y ecológica.

Sólo me debes algunas palabras sobre tu formación intelectual.

Yo tuve una suerte infinita, que creo que compartimos: nos tocó convivir con la mejor gente de México, que ahora ha desaparecido, personas de una valía impresionante, y formarnos con ellos. Desde muy pequeño fui muy amigo de don Felipe Teixidor, de Octavio Paz –te consta–, de Fernando Benítez, de José Luis Martínez, de don Luis González y González. En el caso de la historia, me acerqué a la gente que sabía: a Francisco de la Maza, a don Silvio Zavala. Era una maravilla platicar porque no tenían la pequeñez ni la insignificancia de volverse envidiosos, que es lo que predomina, con sus honrosísimas excepciones, en los medios académicos. Yo siempre quise moverme por mi cuenta, de manera independiente, y en ese sentido tuve la suerte de toparme con esos personajes. Me formé a la antigua, asociado a un tutor que me iba orientando en mis lecturas o que con sus discusiones me iba alimentando y señalándome objetivos fascinantes.

A veces parece haber un abismo entre los dos siglos...

Sí. Por ejemplo, de un Roberto Moreno de los Arcos ya nadie se acuerda y para mí fue crucial, porque en las tertulias

en su casa se hablaba de Alzate y del XVIII ilustrado, de Bartolache, etcétera. Eran unas conversaciones alucinantes y ahora valoro al triple lo que yo en ese momento veía como muy cotidiano. Pensé que iba a durar siempre, y ahora que estamos en este páramo siento mucha tristeza y cierta soledad por no contar con personajes de esa categoría y de ese calibre. Recuerdo también a don Diego Angulo Íñiguez, que era el director de la Real Academia de la Historia y del Museo del Prado de Madrid, y que me motivó a que publicara *Pintura y escultura del Renacimiento en México* (1978). Él me lo prologó. *México barroco* (1981), que resultó ser un poco psicodélico y una mala síntesis, porque me la recortaron y me la rehicieron, me lo prologó George Kubler, un hombre con una formación formidable. Y luego me deslumbró la figura de Paz cuando los tres se pusieron de acuerdo en proponerme para que me dieran la beca Guggenheim, en 1985. Fue una maravilla; me dio la idea de que yo podía ser independiente.

Tú, como yo, casi no fuiste a la universidad.

No. Evité totalmente el contacto. Tengo muchísimos amigos académicos pero ese ámbito entra en conflicto con mi propia naturaleza. Yo decidí formarme por mi cuenta.

Me volví independiente del gobierno, también, tras haber sido asesor de Juan José Bremer en la Subsecretaría de Cultura en 1983. Quedé como cronista honorario de la ciudad de México, pero en 1985 me di cuenta de que era un absurdo que hubiera un cronista para una ciudad de tantos millones de habitantes, inabarcable; que había que hacer la

crónica de muchísimos tópicos y un solo cronista era inútil. La crónica finalmente es una labor colectiva a la que contribuimos de manera muy diversa todos los interesados. Por eso se me ocurrió hacer un Consejo de la Crónica, al que entraron justamente Paz, Fernando Gamboa, Fernando Benítez, Emmanuel Carballo, Rufino Tamayo, don Luis González y González, don Silvio Zavala, Ramón Xirau, en fin, un grupo muy rico del cual sobreviven tres personas. Tras ese primer Consejo, se forma un segundo, cuya presidencia dejé al cumplir el periodo de tres años. Ahora lo preside Homero Aridjis.

¿A qué te dedicas actualmente como historiador?

A la historia de la fotografía, del siglo XIX sobre todo. Estudio la introducción de la fotografía en México, cómo predomina en un inicio el papel salado sobre el daguerrotipo practicado por los estadounidenses –en cambio el papel salado era propio de quienes venían de la tradición litográfica. Estoy estudiando la figura de Julio Michaud, que está muy asociada con Le Mercier, un editor francés que le permitió traerse a México a Auguste Massé y a Joseph Decaen. La litografía y la fotografía se constituyen en un imaginario que permite que en México tengamos idea de lo de fuera y que afuera tengan idea de lo de México. No sólo estoy estudiando a los precursores, personajes realmente relevantes, sino cómo la fotografía se va constituyendo en un elemento de identidad personal en un periodo de individualismo. Me he dedicado a estudiar a los fotógrafos de la provincia en todos los formatos, que van pasando del retrato en miniatu-

ra a la fotografía de grupo. La fotografía además implica una presión sobre el artista pintor, que se ve forzado a ser fiel reproductor de la realidad, lo que obliga a un Hermenegildo Bustos, por ejemplo, a ejercer un realismo impresionante. También estoy preparando la crónica del patrimonio perdido, ya no sólo de la ciudad de México, sino de toda la República. Es un retrato de la destrucción del patrimonio en las diferentes ciudades de la República Mexicana. Nos vamos a llevar unas sorpresas tremendas porque vamos a ver cómo hemos destruido medio país. Es una barbaridad, es una salvajada lo que ha ocurrido aquí en México.

X. Brian R. Hamnett: "No son comparables 1810 y 1910"

Biógrafo de Benito Juárez y enamorado del barroco, Brian R. Hamnett nos recibe, durante las horas de descanso que le deja una reunión académica, en un hotel de Puebla. Se formó en Cambridge y ha hecho vida universitaria en Nueva York, en Escocia (en la Universidad de Strathclyde) y en la Universidad de Essex, de la cual es profesor investigador desde 1998. Miembro de la Royal Historical Society, Hamnett es un hombre de pocas palabras, sistemático, resuelto en su admiración por los grandes liberales latinoamericanos –su *Benito Juárez. Benemérito de las Américas* apareció en 2006– y poco complaciente ante la reivindicación de espíritus tiránicos y erráticos como el del emperador Iturbide. Tampoco se deja sorprender con facilidad por las leyendas negras: examina sin el mínimo sobresalto al valido Manuel de Godoy y a Fernando VII. No se apresura a calificarlos como los padres del caudillismo ibérico y americano. Al menos tres de los libros de Hamnett, *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. Liberalismo, realeza y separatismo en 1800-1824* (1978), *La política española en una época revolucionaria, 1790-1820* (1985) y *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824* (1990), han sido decisivos para insertar a la Independencia de la Nueva España en el orbe de las revoluciones internacionales durante el tránsito entre los siglos XVIII y XIX. No cree el doctor Hamnett en las compa-

raciones diacrónicas, las rehúye instintivamente y, entre 1810 y 1910, nos recuerda, transcurrió, además, la que acaso sea la vida mexicana más importante de todos los tiempos, la de Benito Juárez. Meticuloso observador del nacimiento y el desarrollo de nuestras repúblicas, Hamnett las estudia con la severidad política, un tanto estoica, con la que los historiadores romanos vieron la tormentosa juventud de su ciudad.

¿Por qué se interesó usted en la independencia de América? ¿Cómo se veía entre los jóvenes de la década de 1960 el origen de la América Latina independiente?

La respuesta tiene dos dimensiones: mi punto de vista como historiador y como persona. Como historiador encontré el tema mientras estudiaba la crisis del absolutismo en las monarquías europeas a fines del siglo XVIII. Como no se estudiaba mucho la experiencia de la monarquía y del imperio españoles, profundicé un poco más en ello y así encontré el problema de la independencia iberoamericana; decidí estudiarlo porque reflejaba algo sobre la crisis de las viejas monarquías en Europa. Pero cuando llegué a México por primera vez me encontré con una realidad muy diferente de la que estaba estudiando. El tema adquirió dimensiones insospechadas y profundicé en la participación popular en las independencias, comparando a México con otros países iberoamericanos.

¿Y la dimensión más personal?

México supuso mi primer encuentro con el continente americano. Había viajado mucho por el Medio Oriente, por el sur de Europa y el norte de África, y aquello fue un tipo de preparación para cambiar de continente. Pero cuando vine a México fue una experiencia completamente distinta: no podía construir mi conocimiento del país con base en mis viajes anteriores fuera de Europa. Aunque el primer país americano que visité fue Venezuela, México fue el primer país americano en que viví, y no Estados Unidos, porque hay que decir que nunca he tenido mucho interés en esa nación: los estadounidenses no tienen una verdadera historia. México, en cambio, tiene una historia larga y profunda, mucho más allá de la Conquista española en 1519, y quizá porque empecé mi carrera como estudiante de lenguas clásicas y civilizaciones antiguas gravité hacia este país.

¿Cómo era el ambiente universitario cuando empezó usted su investigación sobre la independencia de México y de Perú?

Estudié en la Universidad de Cambridge y me gradué en 1964, antes de la difusión de los estudios latinoamericanos en Gran Bretaña o en otros países europeos, excepción hecha de España, porque siempre ha habido una escuela de estudios americanos en Sevilla. Está la Escuela de Estudios Hispano-Americanos, adonde fui para investigar en el Archivo de Indias. Allí me encontré con muchos peruanos, uruguayos, chilenos; muchos más sudamericanos que mexicanos, porque México no tenía entonces relaciones diplomáticas con la España de Franco. En la documentación de Sevilla me topé con cosas fantásticas y empecé a construir la com-

paración que hice más tarde entre México y el Perú, las dos grandes civilizaciones precolombinas, los dos grandes virreinatos, las dos distintas maneras de hacer la independencia.

A la hora de conmemorar el bicentenario de 1810, da la impresión de que, al menos en México, no ha sido fácil conciliar la visión nacionalista decimonónica de la Independencia con otra interpretación, esa que habla de fenómenos universales –la época revolucionaria que arranca con la revolución en Estados Unidos, la desintegración del imperio español en América– y cuyas consecuencias ocurren en virreinatos donde apenas se vislumbraba algún tipo de autonomía hacia 1810. ¿Ha sido difícil narrar una historia que empieza en España, en 1808, con la invasión napoleónica, y no en el pueblo de Dolores en 1810, con el grito de Hidalgo, como nos la contaban en la escuela a los niños mexicanos?

La historiografía británica ha hecho una contribución a una nueva versión de la independencia hispanoamericana con los trabajos de Robin Humphries, John Lynch, David Brading, John Fisher, Anthony McFarlane y otros colegas. Pero forma parte además de una nueva perspectiva que comparten historiadores mexicanos, estadounidenses y europeos. Yo diría que se había puesto demasiado énfasis en el comienzo del proceso de las independencias latinoamericanas. Se prefería investigar la historia española durante el XVIII en vez del origen de la división entre la parte europea y la parte americana de la vieja monarquía. La independencia o el proceso de separación de los territorios hispanoamericanos no se inicia con el declive de la monarquía española; su desmoronamiento es anterior a 1808, a las invasiones napoleónicas.

¿Usted estaría de acuerdo con aquella tesis que dice que la independencia de México y del resto de los países de Iberoamérica es resultado del fracaso de las reformas borbónicas?

Aunque empecé mi investigación en el doctorado estudiando las reformas borbónicas, ahora estoy revisitando el tema y actualmente mi interpretación es más negativa. Esas reformas contribuyeron mucho al desarrollo de los territorios coloniales de España y luego al de los países independientes, porque el liberalismo hispanoamericano se remonta a la política de la Ilustración española en América, cuyas reformas fiscales, económicas y administrativas tuvieron, en muchos aspectos, una influencia positiva en el desarrollo político y social de Hispanoamérica. Pero entre 1760 y 1805, con la consolidación de los vales reales, las reformas borbónicas dividieron mucho, separando no tanto a los peninsulares de los criollos, sino a los peninsulares entre ellos. Hubo, en el consulado de Lima y en la audiencia de México, peninsulares que se oponían a las reformas por razones comerciales y políticas. Pero también hubo fuertes partidarios de las reformas, como los comerciantes de Veracruz y Guadalajara.

Se compara, con mucha frecuencia, la Conquista de México con la Conquista del Perú, pero ese ejercicio comparativo se hace menos con el desenlace: la independencia en uno y otro de los grandes virreinatos. Usted, autor de Revolución y contrarrevolución en México y el Perú *(1978), ha trabajado esa comparación. ¿Podría hacerla para nosotros?*

Una diferencia muy significativa fue que la capital del virreinato de la Nueva España era Tenochtitlan, mientras que la capital del virreinato del Perú no fue Cuzco ni Quito sino Lima, una ciudad completamente nueva, construida por los españoles para ser la capital de la Conquista, una ciudad cercana al Pacífico con comunicaciones relativamente directas hacia Cádiz, Sevilla y los principales puertos de esa época. Y eso es muy diferente, porque toda la herencia indígena en la Nueva España estaba alrededor de la capital, mientras que en el virreinato del Perú imperaba una polarización entre el Cuzco con su herencia incaica y la nueva ciudad, casi marítima, de Lima, el Callao.

Esa primera diferencia tiene mucha significación, sobre todo en el siglo XVIII, cuando crece una nueva conciencia entre la nobleza indígena cuzqueña y ésta comienza a proponer una visión alternativa a la de los descendientes de la Conquista española, los dueños del virreinato de Lima. Estaba creciendo la regionalización etnocultural en el Perú, y no pasó nada parecido en la Nueva España, porque no había ninguna nobleza precolombina comparable con la del sur andino. La situación etnocultural era distinta en la Nueva España, donde el mestizaje fue más profundo que en el Perú. Y si entramos en el periodo de la crisis de la monarquía, México comenzó con la política equivocada, ambivalente mejor dicho, del virrey José de Iturrigaray, a quien los gachupines derrocaron en septiembre de 1808. No pasó nada comparable en el Perú, porque el virrey José Fernando de Abascal, entre 1806 y 1817, ejercía un gran control político. Fue muy hábil ese virrey: de ninguna manera se permitió la ambigüedad; fue un político dedicado a mantener

la unidad de la monarquía. Además, el impacto de las reformas borbónicas en el Perú fue distinto que en México. Hay similitudes, como la oposición del Consulado de México a las reformas, que también tuvo su correlato en Lima.

México estaba en pleno auge en ese periodo. Pese a la división terrible entre las clases sociales y a la pésima distribución de las riquezas, México era un país muy rico, sobre todo en comparación con España; no olvidemos que fue acreedor del gobierno metropolitano español, sobre todo en la década de 1790-1800. Eso no pasó con el Perú, que, aunque mantenía un cierto superávit en su presupuesto antes de 1810, tenía un crecimiento de la producción minera mucho más lento y vulnerable, y su situación económica general era mucho más pobre que la de México. Cuando ocurrió la crisis de la independencia y se presentaron las revoluciones de Buenos Aires o del Alto Perú, la situación puso al virreinato del Perú en una crisis que, con perspectiva, podemos afirmar que era mortal.

¿En qué medida el valido Manuel de Godoy, el Príncipe de la Paz, al cual le toca jugar generalmente el papel de villano en 1808, inventa "un estilo personal de gobernar" –para usar la conocida expresión de Daniel Cosío Villegas– que se volverá la esencia del caudillismo en todo el mundo hispánico durante los siglos XIX, XX y quizá el XXI? ¿O más bien es el fantasma de Fernando VII el que nos dominó durante tanto tiempo?

No estoy de acuerdo con su visión de Manuel de Godoy, y ya hablaremos de su gran enemigo, Fernando VII. Godoy no es un primer caudillo hispanoamericano, de ninguna

manera, ni tampoco es un caudillo en la historia de España. Fue, en muchos aspectos, un accidente. Favorito de Carlos IV y de María Luisa de Parma, la reina, su subida al poder fue resultado de una crisis en la política española debida al impacto de la Revolución francesa y la ejecución de Luis XVI. Hasta ese momento los ilustrados habían conservado un cierto predominio dentro de los ministerios de los reyes Carlos III y Carlos IV, pero apenas podían mantenerse por la presión conservadora y clerical de los círculos reaccionarios. Entonces, Carlos IV, que no era un hombre muy inteligente ni tampoco un político agudo, estaba a punto de perder el control en un momento muy peligroso, y se ligó con el joven funcionario Godoy, eligiéndolo como un tipo de figura intermedia entre los dos extremos, aunque lo odiaban más los conservadores y los clericales que los ilustrados y sus sucesores, que lo menospreciaban. Y cuando creció, odiado, Fernando VII como Príncipe de Asturias en el palacio, Godoy fue visto como un peligro para su sucesión al trono. Ésa es la posición verdadera de Godoy en la historia; ello explica su caída con el motín de Aranjuez, la desgracia del pobre Carlos IV y de María Luisa, quienes dejan un hueco en el centro de la política española que provoca la crisis en América.

Fernando VII es otro fenómeno: en 1808 era, verdaderamente, el símbolo de la unidad de la monarquía. Pero cuando llegó en persona a España, en abril-mayo de 1814, lo hizo como símbolo de las divisiones incurables que perduraron durante siglo y medio, la polarización entre las dos Españas: la España liberal, constitucional, reformadora, y la España clerical, conservadora, reaccionaria, monárquica,

absolutista, carlista. Todo se origina entre 1814 y 1820: el gran periodo de fracaso en la historia de la España imperial es el absolutismo restaurado de Fernando VII.

Pero, hablando de Cádiz, de sus Cortes y de la incomprensión de las demandas americanas por parte del liberalismo peninsular, ¿no es en ese año de 1812 cuando se escribe el guión de lo que ocurrirá después de 1820? ¿Por qué, siendo la palabra "liberal" de origen hispánico, hemos vivido doscientos años con la sensación de que entramos tarde, y con el pie izquierdo, en la modernidad? Dice usted, en La política española en una época revolucionaria, 1790-1820 *(1985), que tanto el liberalismo de 1812 y de 1820 como el bonapartismo de los afrancesados provienen de un tronco común, absolutista pero ilustrado. ¿Qué ocurrió entonces?*

La experiencia gaditana es fundamental para comprender la historia de la América española en las décadas de 1810 y, adelantando un poquito más, de 1820, porque la Constitución de Cádiz tuvo influencia más allá de su vigencia particular. Estuvo en vigor la Constitución de Cádiz en México, a partir de la Independencia, porque Iturbide la reconoció, y hasta el triunfo del Plan de Casa Mata, en la primavera de 1823, cuando las provincias se rebelaron contra el centralismo de México, lo cual implicó, a su vez, la destrucción del sistema gaditano. Porque la Constitución gaditana y la política de los liberales de las Cortes buscaba mantener la unidad de la monarquía hispánica. Ellos estaban continuando, por otros caminos, la vieja política de los ministros borbónicos que trataban de mantener la unidad del imperio por medio del absolutismo renovado y fracasaron. Por eso

cayó el régimen, y los liberales se adueñaron del poder en 1810; trataban de remodelar tanto el imperio como la nación española. La Constitución está hecha en nombre de la nación y la define por primera vez. Esta nación no es sólo España y sus provincias: está constituida por los reinos de España que formaban parte de la nación española: incluían a toda América, las islas Filipinas y otras islas del Pacífico, como las Marianas y las Carolinas. Obviamente esa definición de "nación" llegó a ser inaceptable para los separatistas americanos.

El problema dentro de las Cortes fue que los diputados americanos nunca pudieron convencer a la mayoría peninsular de que les otorgasen una verdadera igualdad de representación, basada en un criterio demográfico, ya que la población americana era mayor que la población española. Para los españoles esto representaba la amenaza de que hubiera un dominio de los americanos, y las Cortes no estaban dispuestas a devolver el poder a nadie: ni a las regiones dentro de la península ni a las Américas. A quienes ahora llamamos, retrospectivamente, los "autonomistas de 1808" eran grupos de poder que ya dominaban en México. Eso significaba "autogobierno", y las Cortes se opusieron por completo. Las Cortes de Cádiz rechazaron, en conclusión, la verdadera igualdad de representación, así como cualquier versión de autonomía, y se opusieron a la igualdad de comercio de los puertos americanos con los puertos españoles. Mientras que los puertos de España podían comerciar libremente, pagando impuestos, con otros puertos autorizados que estuviesen en paz con España, eso les fue negado a los puertos americanos, obligados por ley a respetar el monopolio económico peninsular.

¿Qué pasó con el mundo de lengua española a la hora de entrar en el siglo XIX, liberal y democrático? Leyéndolo a usted, interpreto que había dos tradiciones, por así llamarlas, modernas, que entran en conflicto en la España de 1808 y durante la siguiente década en Hispanoamérica; dos tradiciones que provenían del despotismo ilustrado: por un lado, el reivindicado por los afrancesados, Napoleón y la Revolución francesa y, por el otro, el absolutismo ilustrado local, de Aranda y Floridablanca y todos ellos. Estas dos tradiciones chocaron, no se combinaron, y parece ser que el mundo de lengua española llega, pongamos una fecha, cuando muere Fernando VII en 1833, a una situación de agotamiento. Se nos cerró la puerta en la cara.

Tengo la impresión de que hubo una división muy fuerte dentro del grupo ilustrado, cuya primera generación, durante los reinados de Felipe V, Fernando VI y Carlos III, giró alrededor del ministerio. Pero, durante el reinado de Carlos IV, estuvo muy desanimado ese grupo, desilusionado de la capacidad política del gobierno real para continuar la política ilustrada de Carlos III. Varios individuos entre ellos estaban dispuestos a alinearse con el bonapartismo con el fin de lograr los objetivos modernizadores que habían deseado bajo el gobierno de Carlos IV. Así ocurrió: la primera Constitución en el mundo hispano no fue la de Cádiz sino la Constitución napoleónica de Bayona, y en ella hubo representación americana, por lo menos en teoría. El régimen de José Bonaparte, de hecho Napoleón, abolió el Santo Oficio de la Inquisición en 1808, que en cambio sobrevivió cinco años más en el régimen gaditano, porque los liberales no pudieron abolir ese tribunal sino hasta febrero de

1813. Entonces ya había mucho desánimo, y eso explica la posición que tomaron no solamente los afrancesados, sino también individuos como José María Blanco White, que se fue de España, hacia Inglaterra, en 1810, cuando cayó la Junta Suprema de Sevilla. Blanco White, un liberal, se alineó con la política inglesa, porque creía en la forma de gobierno de Inglaterra como un modelo para la España del porvenir. La polarización no fue únicamente entre los ilustrados, pronto bautizados como liberales, capturados en el impulso patriótico, y los conservadores. Estos últimos se hacían oír fuerte y su influencia fue aumentando hasta que, cuando estaba liberada gran parte de la península, la mayoría votó por los serviles e hicieron perder a los liberales su mayoría en las Cortes para que Fernando estableciera su absolutismo. Los afrancesados fueron llamados traidores y escaparon, los que pudieron, a Francia. Hubo también una asociación de algunos ilustrados y reformadores con los ingleses, con el círculo del lord Holland, por ejemplo, en Sevilla.

Usted hace, en Raíces de la insurgencia en México, *una historia regional de cómo fue por dentro esa agitación social que llevó a la Independencia, de cuál fue la naturaleza de la insurgencia. ¿Concuerda usted con esa versión de la Independencia de México que dice que Hidalgo y Morelos fueron, por su carácter de sacerdotes provincianos, rebeldes populares más interesados en la cosa social que los grandes caudillos de la Independencia en América del Sur? ¿Qué es lo que los hace idiosincrásicos o cuál es la característica que, según usted, es más propia de Hidalgo y Morelos? ¿En qué medida, finalmente, 1810 se refleja en el espejo de la Revolución mexicana, que usted también ha estudiado en su* His-

toria de México *(2001 y 2006)? ¿1810 y 1910 se pueden recordar juntos?*

Hidalgo, Morelos y los jefes iniciales de la insurgencia tenían sentimientos más bien que raíces; sentimientos hacia la gente ordinaria, y ello es explicable también porque México había entrado en una crisis económica y social profunda. Más allá del grito de Dolores en 1810, el país padecía una dislocación en la producción minera, crisis en las haciendas, alza de precios, escasez de comestibles básicos... Sacerdotes de parroquia como Hidalgo y Morelos eran bien conscientes de ello, a pesar de sus propósitos políticos mayores, y ése no fue exactamente el caso de los caudillos de la insurrección en América del Sur.

Hidalgo abolió la esclavitud en Guadalajara. Sin embargo, hay que distinguir a México, por ejemplo, de Venezuela: México no era un país de esclavos y por lo mismo podía abolir la esclavitud sin demasiados problemas. Pero más importante es quizá la declaración de Morelos en Aguacatillo, en Tierra Caliente, a fines de 1810, en que abolió las diferencias de casta preservadas en el sistema jurídico y legal de la Colonia. Estaban minando todo el edificio jurídico de la Colonia española, negando la distinción oficial de castas, etnias, razas, corporaciones, cuerpos, la diferencia entre repúblicas de indios y el resto de la población. Eso implicó, negativamente y durante todo el resto del siglo XIX, destruir la protección corporativa a las repúblicas de indios exponiendo a la población indígena, a la comunidad y a las etnias, a estar sin protección legal para sus tierras, mismas que también tenían ingresos y un propósito religioso. La di-

mensión social del movimiento se notó cuando la rebelión se volvió insurgencia sin dirección coordinada, bajo jefes y bandas locales que antes eran bandidos, contrabandistas o ladrones de caminos pero también campesinos y trabajadores del campo, jornaleros y gañanes. Esa dimensión social distingue profundamente a la insurgencia mexicana de las rebeliones sudamericanas. Aunque debe decirse que allá, en muchas localidades, en Nueva Granada, en Venezuela y en el Perú, hubo una marcada participación popular.

¿Le parece normal que en México se prefiera recordar 1810 y no 1821? ¿Cree que, por ejemplo, Agustín de Iturbide, que ha sido el portador de una leyenda negra en la historia mexicana, acabe por ser reivindicado tras el examen cuidadoso y objetivo de tantos historiadores, usted entre ellos? ¿No ha sido suficiente toda esa investigación para quitarle ese hálito de traidor y de fundador ninguneado de un país?

México se separó, con el triunfo del Plan de Iguala en septiembre de 1821, del gobierno español, pero no de la monarquía hispana ni de la dinastía de los Borbones. Entonces, en ese sentido, la Independencia data de esta fecha o, si se prefiere, de 1823, cuando cayó el iturbidismo y México se encaminó hacia el republicanismo y el federalismo. Pero, habiendo dicho eso, no hay manera de negar el profundo, insospechado impacto de la rebelión de 1810 y se puede argumentar que sí, que el proceso de independencia comenzó el 16 de septiembre de 1810 cuando el padre Hidalgo tocó la campana de Dolores. Pero no terminó en 1810 ni México logró su independencia en 1810: ni Hidalgo, ni Allende,

ni Morelos, ni López Rayón, ni Guerrero llegaron a ser el George Washington o el Thomas Jefferson de los Estados Unidos Mexicanos. En ese sentido, como políticos, fracasaron, aunque la insurgencia continuara combatiendo hasta tal punto que el ejército realista apenas podía sostener más la lucha y que, por los años 1818-1821, Iturbide se vio virtualmente obligado a llegar a un acuerdo con Vicente Guerrero porque no podía derrotarlo en Tierra Caliente.

Fue entonces cuando ambos llegaron a un acuerdo, y el grupo que perdió a causa de ese acuerdo en Iguala fue el de los peninsulares, identificados con la unidad del imperio, con la dinastía, con la hegemonía peninsular y con el viejo estilo absolutista. Iturbide sacrificó al régimen realista, que había defendido en 1810, para llegar a un acuerdo con el resto de la insurgencia e imponer una nueva solución. Pero de todos modos, al penetrar Iturbide en Tierra Caliente, en 1820, se arriesgaba a una derrota pese a estar a punto de recuperar su posición política ante el gobierno virreinal, que lo había destituido en 1816. Iturbide no es "el hombre de la situación"; es una mala elección por parte del destino: no era un político capaz, como se ve en su conducta política durante el periodo de su hegemonía. Entonces el primer Imperio mexicano solamente sobrevivió unos meses por la incapacidad política de Iturbide.

Existe una interpretación dentro de la empresa ocupada en quitarle a Iturbide algo de su peso muerto que tiende a responsabilizar al Congreso del fracaso del Imperio. ¿De alguna manera Iturbide fue víctima de una asamblea irresponsable?

No lo creo. Iturbide era un político incapaz que no tenía la intención de continuar con un congreso de ese tipo y que favorecía un tipo de congreso más bien corporativo y ciertamente un senado de forma corporativa. No fue un liberal Iturbide, a pesar de que la Constitución de Cádiz quedó vigente durante su régimen. Iturbide no fue víctima del Congreso, sino víctima de su propio pasado durante la insurgencia, víctima de su propia conducta.

Usted ha escrito también una breve historia de México y ha trabajado a Juárez y la época de la Reforma. Quisiera preguntarle: ¿qué significa para usted esta conjunción que se da entre el bicentenario de la Independencia en 1810 y el centenario de la Revolución mexicana de 1910?

A mí no me gustan, instintivamente, las comparaciones diacrónicas, como la de 1810 y 1910. De vez en cuando, claro, hay que hacer esa clase de comparaciones, pero en este caso resultaría no sólo diacrónica sino anacrónica, porque omitiría la importancia de la Reforma, y no se puede comprender la Revolución mexicana sin estudiar la Reforma, la Constitución de 1857 y las consecuencias del triunfo de la república en 1867; por eso me metí en el estudio de Juárez. Además, tenía yo otras razones: me interesaba su pasado en Oaxaca porque había estudiado esa región durante mi doctorado. Es interesante ver el contenido social de la revolución de 1810 y el marcado carácter social y económico de la revolución de 1910, pero la posición de México en el mundo y en la economía mundial era muy diferente en 1910 que un siglo antes. Además, 1910 es el primero de los grandes movi-

mientos revolucionarios del siglo XX, y tiene una dimensión comparativa más rica en relación con las otras revoluciones de la época, en el resto del mundo. Con respecto a la celebración del bicentenario de 1810, que involucra el tema de la formación de la nación, la identidad y la autopercepción de los latinoamericanos en general, sería desastroso caer en pequeños nacionalismos, viendo el mundo o viendo la historia mexicana por un telescopio. El bicentenario es una oportunidad para hacer estudios comparativos de los procesos ocurridos en países como Guatemala o Cuba, donde no hubo una revolución de independencia. Comparar todos estos territorios, principalmente dentro del mundo hispanohablante y luego en relación con Brasil, para luego continuar haciéndolo entre distintas ciudades y con las dos viejas monarquías ibéricas, relacionando regiones, provincias y centros: eso sería una hazaña maravillosa.

XI. Eric Van Young: "¡Viva la bola!"

No muy lejos del centro de San Diego vive Eric Van Young, el autor de uno de los libros más emocionantes que se han escrito sobre la Independencia de México: *La otra rebelión* (2001), una investigación de archivo de casi mil páginas sobre cómo y por qué los campesinos indígenas de la Nueva España se rebelaron en 1810 y convulsionaron aquel reino durante una larga década. De caso en caso va construyendo Van Young un libro que se lee –usemos la frase hecha– como una novela, y ello quizá se deba a que su autor es un historiador que lee novelas y lo confiesa. Stendhal comparte con Albert Soboul y Charles Tilly –los maestros de la historia social de las revoluciones modernas que admira– un lugar principal en la biblioteca de Van Young, un distinguido historiador de la Universidad de California, nacido en Los Ángeles, criado entre artistas de Hollywood, educado en Berkeley y Chicago.

En *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*, asistimos a un conmovido ensayo de restitución: Van Young les devuelve no sólo su nombre y su rango a decenas de combatientes que sin él hubieran permanecido sepultados en la fosa común de los archivos, sino también su historia, su desconcertante historia. Todos aquellos novohispanos (la inmensa mayoría indígenas) fueron informados de que su lejano rey, Fernando VII, había sido secuestrado

por los impíos franceses y llevado muy lejos, de tal forma que debían rebelarse y guardarle su trono en custodia. Incluso se esparcieron rumores de que Fernando VII estaba en la Nueva España, de incógnito, escondido entre los más fieles de sus súbditos. Esa versión era un cuento de hadas. La verdad era aún más novelesca: casi ninguno de los indígenas apresados, interrogados, juzgados (y muchos de ellos indultados tras su confesión) se rebelaron por causas muy distintas a las que creíamos. Lo ignoraban todo sobre Napoleón y su desventurada empresa transpirenaica, nada sabían de las constituciones francesas o del texto constitucional de Cádiz y no mostraban ningún interés en la independencia o la autonomía del reino. Más sorprendente aún fue descubrir que, siendo pobres, no parecían ser víctimas del hambre ni pelear por los "tradicionales" agravios del orden agrario. Sabemos mucho de Miguel Hidalgo, nos dirá Van Young en las primeras páginas de *La gran rebelión*, pero no sabemos nada de la gente que lo siguió a él y a otros curas insumisos. Cabría agregar que esa gente tiene una historia, otra historia, gracias al libro que le dedicó, casi dos siglos después, este historiador estadounidense nacido en 1946 y descendiente de vieneses y húngaros que vieron modificada la partícula de su apellido al llegar a la isla Ellis.

El misterio llevó a Van Young a reconstruir la trama de las rebeliones rurales de 1810, narrando los amores, las esperanzas, la religiosidad y las aventuras en combate de cientos de indígenas, a quienes considera (siguiendo la pista descubierta por John Womack Jr. en 1970 cuando estudió a sus descendientes, los zapatistas) campesinos conservadores. Para explicarse lo mucho que hubo de casual en su destino, el

historiador recurrió a un héroe novelesco, al desconcertado y enamoradizo Fabrizio del Dongo en la batalla de Waterloo, según lo cuenta Stendhal en *La cartuja de Parma*.

El magnífico fresco histórico de Van Young, muy bien escrito, ha causado mucha polémica y la seguirá causando. Su contemporáneo británico (y querido colega, aclara Eric) Alan Knight escribió una meticulosa reseña de *La otra rebelión*, reconociéndose tan admirado por la obra de Van Young como convencido de no creerle una palabra. Tomando, implícitamente, el estandarte de una "vieja" historia de las revoluciones, orientada por el derrotero de sus causas, de su desarrollo y de su desenlace, Knight rechazaba la "nueva" historia cultural, orlada de posestructuralismo (conocido también, en la *anglosfera*, como "el giro lingüístico"), de Van Young. Las muy pertinentes observaciones críticas de Knight le reclaman a Van Young el haber convertido a la guerra de Independencia en una suerte de monumental psicodrama nihilista (la expresión es mía) donde aquella frase macbethiana de que la historia es un cuento narrado por un idiota parece adueñarse de aquello que necesita, para el historiador a la antigua, tener un sentido. Van Young, con mucho brío y con buena prosa de polemista, le contestó a Knight; la polémica es uno de los episodios más fecundos de la historiografía mexicana contemporánea.[1]

No parece ser Van Young un frío posmoderno, sino un lector de novelas que ha sabido leer, escrupuloso, aquello que estaba archivado y omitía narrar la historia de bronce.

[1] Puede consultarse, traducida al español, en *Historia mexicana*, vol. LIV, núm. 2, El Colegio de México, octubre-diciembre de 2004.

Nos recibió en la sala de su casa y empezamos la entrevista una vez que su esposa, psicoterapeuta, salió rumbo a su consultorio. Conversamos custodiados por los cuadros de sus padres, dos pintores que lo convirtieron a él en un pintor de rebeldes, de contrarrevolucionarios, de revolucionados (como diría González y González). Actualmente, Van Young trabaja en una de las grandes biografías mexicanas que necesitamos leer, la de Lucas Alamán.

No fue fácil despedirse de Eric Van Young: me dieron ganas de pedirle que la conversación continuara en alguno de los museos del sur de California.

La riqueza de La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821, *tu principal obra, se debe a la variedad de las fuentes consultadas, a la voz otorgada a cientos de testimonios que yacían olvidados en los archivos y a la belleza del libro como obra de historiador. Pero también creo que esa riqueza se origina en la forma en que rechazas, con mayor o menor énfasis, la mayoría de las interpretaciones históricas previas de la guerra de Independencia. Así, según tú, aquella rebelión no fue mestiza, ni se debió a la apremiante necesidad material de los novohispanos insurgentes. Tampoco fue una consecuencia directa de los acontecimientos españoles de 1808 ni una reacción espontánea –"pavloviana"– a la ocurrencia de Hidalgo de alzarse tras el pendón de la Virgen de Guadalupe. Asumiendo que la respuesta no puede sino simplificar la densa argumentación que sustenta* La otra rebelión, *¿a qué se debió aquella guerra que duró una década?*

Cierta exageración forma parte de la retórica que es el estilo de todo historiador. Lo que estoy haciendo en *La otra rebelión* no es tanto rechazar otras explicaciones, sino modificarlas, enfatizando la actuación de los grupos populares, sobre todo de la gente indígena. Sí, tuvieron mucha importancia los eventos en España: el derrumbe de la monarquía, la invasión de la península y la Constitución de Cádiz tan celebrada últimamente. No hay duda de la importancia de los procesos constitucionales y toda esa gama de factores que tienen que ver con lo que llamaría yo la "alta política" que estimuló los movimientos populares. En cuanto a la situación económica del país sabemos muy bien que estaban en florecimiento las grandes empresas mineras y que hubo mucha comercialización. En un trabajo anterior sobre el sistema de las haciendas de la región de Guadalajara y abarcando también otras regiones, traté de explicar el crecimiento de la comercialización en la agricultura y las presiones casi maltusianas impuestas sobre la población rural.

Hubo problemas u oportunidades en un contexto de alta política. Fue importante la presencia de grandes personajes como el padre Hidalgo. No hay que negar que todos esos factores jugaron su papel. Pero en el momento de enfrentarme con los documentos en los archivos, con los datos primordiales, me encontré con poca evidencia de que todos esos factores fueran esenciales en cuanto a motivar los brotes insurgentes que vamos a ver durante toda esa década. Insisto: no encontré entre grupos populares casi ninguna evidencia de que ellos pensaran en la Constitución de Cádiz, en el derrumbe de la monarquía o en la invasión de Napoleón. Algo hubo en la retórica de los líderes en el

sentido de que "vamos a defender Nueva España contra los franceses ateístas"... Y eso, en la alquimia del pensamiento popular, se tradujo en la reactivación de formas de sensibilidad religiosa muy fuertes, pero que no atribuyeron a las amenazas contra la religión ni asociaron con los franceses o con la situación política.

Revisé miles de expedientes de insurgentes, sobre todo de los procesados por sus actividades como insurgentes y no encontré casi ningún programa agrario o quejas económicas generalizadas o sistemáticas al estilo de "estamos perdiendo nuestras tierras y queremos reivindicar nuestros derechos en cuanto a ellas", o de que "los salarios son demasiado bajos" o "los precios suben y nos estamos empobreciendo". No dar con esas evidencias abre, obviamente, cierto espacio interpretativo y obliga a preguntarse, ¿qué otros factores pudieron influir en motivar a la gente común para que entraran en la insurgencia? Yo empecé con explicaciones netamente materialistas. El plan original del libro era enfatizar la combinación de los cambios en la alta política con la influencia del liderazgo de Hidalgo y otros, la presión agraria, el declive de los niveles de vida en la población. E iba a hacer yo varios estudios de caso por región: uno sobre Guadalajara, otro sobre la región azucarera de Morelos, otros sobre la Huasteca, etcétera. Pero no encontrando ninguna evidencia concreta o muy poco de ella, me puse a pensar en qué otros factores podían explicar la insurgencia.

Y en ese momento, cuando yo estaba formulando mis preguntas de investigación, a los historiadores en todo Estados Unidos nos cayó encima el "giro lingüístico" y se impusieron la historia cultural, los estudios culturales, la teoría y la

antropología. Tuve que pensar en los factores culturales, en el sentido más amplio de la palabra, que pueden explicar la actuación de las masas, sobre todo de la gente indígena, en vez de aplicar de una manera muy mecánica esos factores de los cuales no encontré ninguna evidencia.

Para regresar a tu pregunta central de a qué se debió 1810, yo diría que, por lo menos para la mayor parte de la gente indígena de la Nueva España, se trató de un movimiento de autodefensa de las formas comunitarias de vida religiosa y política amenazadas por las reformas borbónicas, un esfuerzo de modernización del país donde los clérigos, por ejemplo, se habían entrometido de manera inadecuada en la vida de los pueblos. Hubo intentos, propios de la Ilustración, como nos lo han dicho Brading y otros autores, de purificar un poco las formas locales de la expresión religiosa. Ante ello los indígenas defendieron las formas de identidad con las que habían vivido toda su existencia.

Esto nos lleva naturalmente a la segunda pregunta. Una de las grandes paradojas que cruzan La otra rebelión *es constatar que, siendo el indígena campesino el personaje principal de la guerra de Independencia, fue una rebelión rural sin ser necesariamente agraria, es decir, no sustentada en la vindicación de agravios relacionados con la tierra ni diseñada sobre la base de los sueños utópicos de las rebeliones campesinas. ¿En 1821 había cambiado todo para que no cambiara nada (Lampedusa* dixit*) o se trató de una demostración a escala gigantesca del carácter conservador, tradicionalista, de la guerra campesina?*

Una respuesta corta sería: sí.

Una respuesta analítica, más extendida, sería que la moda entre los historiadores y también entre algunos antropólogos que han entrado a estudiar las rebeliones, revoluciones y movimientos populares a gran escala que formaron los Estados naciones ha sido usar el concepto de "agencia" para explicar esa gama de fenómenos. Una vez que yo utilicé la palabra "agencia" [*agency*], que no era común y corriente en español, me corrigieron y me dijeron que se debía traducir como "libre albedrío", que es obviamente un término teológico que significa *free will*, mientras que "agencia" quiere decir la posibilidad de los actores históricos de crear un espacio para su propia actuación, para influir sobre el contexto político, social, económico, en que transcurre su vida. Desde entonces esa palabra, "agencia", se usa más y más. Está muy de moda esa cuestión de la "agencia" como forma de participación positiva de la gente común, de los grupos populares, en la invención de un Estado-nación, lo cual modifica la idea de que los campesinos son naturalmente conservadores y tienden a retraerse sobre sus propias comunidades, ajenos a la política a nivel nacional.

Trato de reivindicar, no tanto por motivos teóricos sino por mi lectura de las fuentes, la postura de que, por lo menos en cuanto a la independencia de México, los campesinos eran conservadores y quisieron "conservar" sus comunidades contra las fuerzas disolventes de la comercialización de la agricultura y contra la intervención del Estado en sus prácticas religiosas. Para ellos "conservar" sus formas tradicionales de comunidad era más importante que entrar en el proceso de constitución de un Estado-nación. Desde an-

es de 1810, entrando más en el siglo XIX y hasta la Revolución mexicana, la característica esencial del campesinado en México es su conservadurismo. A ello le sigue la paradoja, en efecto, de un movimiento rural pero no agrario, otro de los problemas que planteo en *La otra rebelión*. Sí hubo demandas agrarias y hubo brotes tumultuarios durante toda la época colonial y a un paso acelerado sobre todo durante el siglo XVIII, pero fueron esencialmente movimientos de autodefensa, de comunidades que querían cobrar sus propios impuestos.

En los archivos casi no encontraste testimonios de las motivaciones ideológicas de los novohispanos que, sobre todo en el campo, se rebelaron, como si hubieran decidido dejar a las ciudades, atónitas durante toda la década, la responsabilidad política e intelectual de ligar a la insurgencia con la Independencia, a la Nueva España con el mundo. Por eso se llama tu libro La otra rebelión, *porque trata un mundo rural que aparece desconectado del mundo urbano de los intelectuales, de los clérigos, de cuyo testimonio saldrá la historia oficial de la Independencia. ¿Nos equivocamos al creer que la guerra de Independencia formó parte de una ola de revoluciones modernas y modernizadoras?*

Hay un grupo de historiadores españoles muy interesantes, Portillo, Manuel Chust y varios otros que están trabajando en definir la naturaleza básica de la "revolución hispánica", de la Constitución de Cádiz de 1812, con los que estoy de acuerdo. También he participado en esas discusiones con mi amigo Jaime Rodríguez y otros historiadores mexicanos, como Roberto Breña y Alfredo Ávila, quienes tienen algu-

nas dudas sobre el carácter atlántico de las revoluciones de independencia, la relación de la Constitución de Cádiz con la francesa de 1790 y el problema del genio político hispánico. Yo creo que sobre todo el liderazgo urbano, intelectual, de los criollos de la Nueva España sí comparte muchos elementos con las revoluciones atlánticas.

Pero la manera de reconciliar las visiones atlánticas o hispánicas es reconocer que toda revolución funciona por la articulación buena o mala de capas, es decir, de niveles. Hay muchos grupos que están actuando por motivos distintos. Los líderes criollos en toda la América hispánica, por ejemplo, obedecían a toda una gama de motivaciones; algunos eran muy conservadores, partidarios de conservar gobiernos monárquicos, como ocurre en los Tratados de Córdoba, mientras que otra ala muy a la izquierda es republicana, pasando por las posturas intermedias. Pero ese debate sobre la reconstrucción monárquica o republicana del Estado ocurre en una capa no aislada sino bastante limitada de gente educada y alfabetizada de las ciudades.

Si se pone uno a estudiar a las masas rurales es otra cosa: incluso tomando en cuenta la articulación de las capas y los canales de transmisión de las nuevas ideas, yo calcularía que la tasa de alfabetismo en la Nueva España era de diez por ciento, y eso sería en las ciudades, entre la población criolla. Entre la gente indígena la tasa de analfabetismo era casi total y aunque no haya todavía buenos estudios en cuanto a eso podemos decir que, en comparación con Nueva Inglaterra y a reserva de extendernos sobre ese paralelo, la diferencia es abismal. En Nueva Inglaterra, en el centro de las colonias británicas a la hora de su revolución de indepen-

dencia, tenemos justo lo contrario: un alfabetismo entre los hombres de alrededor del noventa por ciento. Ellos leían periódicos y panfletos, discutían en sus tabernas las ideas políticas, imbuidos de todas las formas de discurso público, con una esfera civil muy desarrollada. Tenemos esos elementos, en la Nueva España, sólo en ciertas capas de las ciudades. En eso estoy en contra del gran historiador François-Xavier Guerra, quien dice que sí hubo formas de discurso político que penetraban en la población en general. No veo ninguna evidencia de ello; ni cuándo llegan las ideas ni quién sabe cuáles son los canales o las rutas a través de las cuales se desplazan las ideas; por sermones de los clérigos, por algún otro panfleto que penetra hasta esos pueblos aislados; ello no es suficiente. Cuando llegan las ideas, además, están tan deformadas y tienen tan poca relación con el origen que toman la forma de expresiones religiosas, utópicas y milenaristas, como las que rodearon al rey Fernando VII, el Deseado.

Y la utopía no era una utopía proyectada al nivel del Estado-nación. El espacio utópico operaba dentro de las comunidades. Las limitaciones en cuanto al alfabetismo requerido para la transmisión de las ideas a gran escala, de las reformas políticas que se están discutiendo en Cádiz y en la ciudad de México son acentuadísimas en cuanto a la masa rural.

Para unificar ese movimiento se recurre, según el *locus clasicus* del nacionalismo mexicano, al gran ícono, a la Virgen de Guadalupe. Pero, proyectándolo hacia atrás, aparece, durante la época de la insurgencia, muy poca evidencia de que la gente aclamara a la Virgen de Guadalupe en el sentido político de formar causa común con las otras capas del liderazgo del movimiento, con los criollos por ejemplo.

Tenemos, según lo concluí yo, dos rebeliones: la del liderazgo orientado o bien hacia España o bien hacia el Atlántico revolucionario, y otra, la rebelión popular. Por eso el título del libro, *La otra rebelión*.

Ya prácticamente me contestaste la cuarta pregunta, referida a la conocida polémica que sostuviste con Alan Knight en 2004, en que se tocaba, entre varios temas, el interés noratlántico de la revolución de Nueva España y su relación con las revoluciones de Estados Unidos y de Francia. Pero debo insistir: los lectores de historia de México suelen ser llevados por los historiadores hacia la comparación del fin de la Nueva España con el mundo, de apariencia adánica, creado por Bolívar. ¿Cómo conducirías al lector, en ese orden comparativo, hacia el hemisferio norte? Y, en contraste con la habitual comparación hecha con América del Sur, recuerdo una página de Octavio Paz donde dice que la guerra de Independencia de México y las guerras bolivarianas parecen muy semejantes pero no lo son.

Cuando viajamos fuera de la Nueva España las cosas empiezan a complicarse. Yo elegí hacer la comparación de la Nueva España con Francia y Estados Unidos, lo mismo que con la Revolución mexicana de 1910 en la conclusión del libro, por ciertas razones. Me parece o me parecía interesante la comparación porque la literatura sociológica, la ciencia política, toda esa literatura teórica sobre las revoluciones estaba muy desarrollada en cuanto a la Revolución francesa, la Revolución rusa, la Revolución estadounidense. Había también una literatura empírica muy rica sobre las revoluciones bolivarianas, pero menos desarrollada en el sentido teórico. Era esencial comparar la revolución o el movimien-

to de la Nueva España con la riqueza de ese contexto teórico. Un segundo motivo fue una circunstancia muy particular mía como historiador estadounidense. Dentro de la academia estadounidense, nuestro gremio de historiadores de América Latina tenía, en todas las facultades de las grandes universidades, mucho menos importancia que el gremio dedicado a la historia de Europa y de Estados Unidos. Había que contrarrestar la desventaja de dedicarse al estudio de América Latina a la hora de entrar en los discursos, los debates, las controversias que dominan la academia estadounidense. Propuse esas comparaciones históricas para que me tomaran más en serio mis colegas.

Un punto de comparación esencial es la etnicidad. México y otros países de Hispanoamérica tenían poblaciones indígenas de mucha importancia, tanto en la región andina como en Mesoamérica. Una circunstancia muy distinta de lo que tenemos en las poblaciones más homogéneas de origen europeo, como las de las colonias británicas. El peso de la población indígena, en términos de población total y de civilización, era mucho menor en ellos. Era mayor, entonces, la relación de México con la región andina en ese sentido y el nexo de sus movimientos de independencia con las grandes rebeliones panandinas de fines del siglo XVIII, sobre todo con el movimiento de Túpac Amaru, de Túpac Katari. Aunque expresiones tan bárbaras no las veo, en esas dimensiones de violencia colectiva, en la Nueva España durante la insurgencia, hay bases para hacer algunas comparaciones sugestivas en cuanto a las formas de expresión religiosa, a la intensidad de lealtades hacia las comunidades y a las maneras de identidad étnica, de relacionarse

los indígenas con las capas dominantes en las ciudades. Pero para mi selección de casos comparativos más interesantes, por los motivos que he explicado, prefiero la comparación con las revoluciones atlánticas.

Otra cosa interesantísima de La otra rebelión *es el asunto del clero. Por un lado está la evaluación que hiciste de los casos, una investigación que arrojó cifras que a unos les parecen considerables, a otros no, de un veinte o un treinta por ciento de sacerdotes, de los párrocos de la Nueva España, que encontraste comprometidos con la insurgencia. Aquí estamos ante otra paradoja: la historia oficial mexicana que es laica, republicana, pone mucho empeño –paradoja dentro de la paradoja– en recalcar, casi afectuosamente, que Hidalgo y Morelos eran curas. Como si el hecho de que lo fueran subrayase una intimidad con el catolicismo que quiere decir, o así lo entendemos los mexicanos, intimidad con los indios, porque el catolicismo es paradójicamente lo más indio...*

Es el México, el México profundo...

Exacto. Entonces la guerra de Independencia no fue tan clerical como pensamos. ¿Cómo les contarías a quienes leen esta entrevista –que no son necesariamente los que leyeron tu libro– cómo funcionó el clero novohispano y sus parroquias durante la guerra de Independencia?

Para elaborar un poco lo que me acabas de decir, en *La otra rebelión*, que es básicamente un comentario extenso sobre los datos que he encontrado en los archivos, muestro que un ochenta por ciento de los clérigos permanecieron leales

al régimen monárquico. Muchas veces, cuando llegaban grupos de insurgentes o cuando se producían brotes muy violentos, los clérigos, en los pueblos como también en las villas y las ciudades provinciales, se escapaban a la ciudad de México por su propia seguridad, y pasado el brote regresaban a sus parroquias. Con base en los datos que he encontrado puedo decir que cuando menos el veinte por ciento de los seis o siete mil clérigos de la Nueva España, entre los que poseían sus curatos y los que estaban haciendo otras cosas, se rebelaron. De todos ellos hubo, cuando mucho, unos quinientos o seiscientos involucrados activamente en el movimiento, algunos mucho como Hidalgo, Matamoros, Morelos, el padre Cos y varios otros que conocemos muy bien. Otros tuvieron una participación más equívoca y se quedaron atrás en sus parroquias para tratar de controlar la violencia, en vez de funcionar como líderes.

Dentro de los que podríamos caracterizar como involucrados en la insurgencia, aparte completamente de los que se escaparon para resguardarse, tenemos toda una gama de grados de participación en la violencia. Si tomamos eso en cuenta se reduce aún más la participación activa de los clérigos como líderes. He encontrado algunos casos indicativos de que hubo quienes sólo participaron en la insurgencia para seguir a sus feligreses y dirigirlos como líderes. Intentaban, como dijo Porfirio Díaz hablando de Madero, domar al tigre que otros habían liberado.

En muchos casos he tenido la impresión de que los párrocos, en vez de estar convencidos como insurgentes en el sentido ideológico, trataron de no perder el control de sus feligreses. Otros, en número importante, figuraron como

dirigentes intelectuales y revolucionarios de la insurgencia. Pero la cuestión es ¿por qué los párrocos y los curas pudieron ejercer esa influencia sobre sus feligreses? Hay que saber si ese influjo era por el catolicismo y por la relación íntima que tenían con sus feligreses o por otros motivos, como que en esos pueblos de indios había muy poca gente educada, de tal manera que los clérigos eran más líderes de la comunidad, involucrados en cuestiones electorales de los ayuntamientos, que representantes de la religión católica. Y en efecto: muchas comunidades eran a la vez muy católicas y muy anticlericales. Otros muchos pueblos actuaron por su propia cuenta y no hubo necesidad de que existiera un líder identificado como cura y santificado por el catolicismo de sus feligreses.

Yo diría que una de las características del catolicismo mexicano es que suele ser anticlerical. Pero entremos entonces al asunto de Hidalgo. La otra rebelión *se nutre de una historia social desligada de la creencia en la primordial importancia del papel del individuo en la historia. Pero ello no obsta, dado que eres amante de la pintura, para que le dediques unas páginas a Hidalgo inspirado en los murales de Orozco. Jugando con lo contrafactual, que a veces es divertido e iluminador: ¿qué hubiera pasado sin Hidalgo?, ¿qué tan importante fue su jefatura? ¿Las cosas hubieran sucedido de manera distinta, sin él, entre 1810 y 1811?*

Dentro de poco tiempo habría emergido otro personaje para, por lo menos, comenzar el proceso insurgente. Muchas de las conspiraciones empezaron en los años noventa del siglo XVIII. Agustín de Iturbide, el que iba a ser el pri-

mer y último emperador legítimo, no intruso, sino legítimo, de México, estuvo involucrado en Morelia en una conspiración, la de García Obeso... Pero la pregunta no debe referirse tanto a Hidalgo como a Napoleón, porque él es la causa primera, la espoleta detonadora que desarregla con tanta violencia el mundo, el mundo hispánico. Pero en 1808 ya estaban dadas todas las condiciones políticas para que los acontecimientos de la península impactaran como lo hicieron en el Nuevo Mundo, y tarde o temprano hubiera surgido un protagonista.

El personaje de Hidalgo, como lo pinta Alamán, y también otros historiadores, puso su propio sello en el movimiento. Comparto la imagen que dibuja al intelectual algo distraído, con buenas intenciones, muy bien educado en la "pequeña Francia": esa imagen bien establecida de un Hidalgo que habiendo iniciado un movimiento luego no lo pudo o no lo quiso controlar. Quizá hubiera sido distinto con Allende, con otra disciplina o trasfondo militar, por ejemplo, porque sabemos muy bien que Allende e Hidalgo tuvieron conflictos muy fuertes en cuanto al manejo de las huestes rebeldes. Con otro líder, la insurgencia habría tenido otro carácter, pero soy de la opinión que el movimiento se habría dado con o sin Hidalgo.

Junto al grito de Dolores está su decisión de tomar el pendón de la Virgen de Guadalupe. ¿Realmente fue una ocurrencia?, ¿fue una casualidad?

Estamos entre dos posturas frente al proceso histórico. Una nos dice que tenemos circunstancias concretas, casuales,

coincidencias, la presencia de un individuo u otro. Circunstancias completamente casuales. Y tenemos otra opción, la de medir y sopesar las fuerzas estructurales, no en el sentido marxista necesariamente, sino como estructuras determinantes de las relaciones de clase o de la cultura. En *La otra rebelión* juego entre las dos cosas: la pura casualidad y lo estructural. Tal vez fue estrictamente casual que Hidalgo agarrara ese estandarte, pero dado el desarrollo del culto de la Virgen de Guadalupe, tan importante desde mediados del siglo XVII, como nos lo ha dicho Brading, fue decisivo. Pensando en ese momento tan icónico, el guadalupanismo se habría cruzado tarde o temprano con la insurgencia.

Me sorprendió leer, pensando en la Vida de fray Servando *(2004), que yo mismo escribí, que las respuestas a los interrogatorios de otros insurgentes, clérigos a veces pero de origen muy popular y que carecían de la trayectoria cosmopolita de fray Servando, siguen, como en su caso en el Santo Oficio en 1817, el mismo patrón en que el acusado finge no saber por qué se rebeló ni qué hacía en una guerra de las dimensiones de nuestra Independencia. En muchos de los personajes rescatados en* La otra rebelión *persiste esa doblez, que yo llamaría picaresca, y que asocias, sin omitir cierta osadía de introspección psicológica que yo agradezco como virtud del historiador, al "monarquismo ingenuo". ¿Cómo vivía la guerra de Independencia ese insurgente prototípico que en* La otra rebelión *detallas a través de numerosos casos?*

Ese insurgente prototípico, con todas sus características demográficas, era un hombre indígena de más o menos veintinueve, treinta años. Y como cincuenta y cinco por ciento

de los insurgentes se autoidentificaba como indígena. Contra el mito de la historia de bronce, ésa no es propiamente la entrada de los mestizos en el escenario histórico de México, aunque la figura prototípica de ello sea Morelos, un mestizo. Morelos, con sus elementos africanos e indígenas, es más o menos el modelo del hombre cósmico, el representante de la Raza Cósmica.

La otra rebelión es una investigación en la que realicé, como lo hace todo historiador, una narrativa para organizar una realidad caótica, enfatizando ciertos temas y disciplinando los hechos, entre comillas, "históricos". Terminé por armar una antinarrativa. Ése es el motivo por el que he invocado ese pasaje de *La cartuja de Parma*, de Stendhal, la experiencia tan desorientada de Fabrizio en la batalla de Waterloo. El tipo se encuentra allí casi por casualidad y su presencia es un tropo para la experiencia de la aventura de la gente común y corriente en una guerra, que traté de invocar: la caballería va por allá y por acá, hay artillería explotando por todos lados, reina el caos, hay gente muriendo por todos lados, Fabrizio no sabe dónde está Wellington, o dónde está Napoleón, o dónde están sus fuerzas respectivas.

Ése es para mí un tropo muy poderoso para explicar la experiencia de la gente durante la insurgencia. Y una vez capturados los insurgentes por los realistas, a la hora de los interrogatorios y de las confesiones judiciales, ellos tratan de ocultar su participación diciendo: "No sé qué pasaba. A mí me presionaron algunos insurgentes y me llevaron hasta tal pueblo y me dijeron vas a luchar o te matamos. Y luego me pagaron dos reales diarios, que para mí era un salario muy elevado, y mi primo José me agarró y me dijo también

que fuéramos a la batalla". Todos esos factores íntimos y mundanos aparecen y a veces ellos invocan esos motivos para protegerse; ni modo que dijeran: "Mueran todos los gachupines y maldito el rey Fernando VII, vamos a construir aquí una república donde todos seamos iguales". Los iban a matar y por eso se pintaban como inocentes, como ingenuos. Era una estrategia para ocultar su participación y defenderse. También entró el factor de que a los indígenas, en general, los castigaron menos severamente, porque en aquel tiempo privaba la visión de los indígenas como menos responsables, más bárbaros, menos educados, etcétera, toda esa gama de características de inferioridad que supuestamente eran propias de los indígenas, menos responsables en el momento de tomar las armas porque estaban influidos por sus curas o por sus líderes. Hubo otros casos también en los que, en vez de defenderse conscientemente, es notorio que verdaderamente no sabían qué les había pasado. Por ejemplo: "José Fernando, fulano de tal, mi hijo, se fue a la batalla. Mi esposa me dijo vete para allá y salva a tu hijo porque lo van a matar. Entonces monté en mi caballo –si es que lo tenía– y empecé a seguir a la banda de tal cabecilla hasta que los encontré a orillas de un pueblo que estaban invadiendo. Me agarraron cuando mi hijo ya estaba muerto".

Formaban parte de la bola sin darse cuenta de una manera muy consciente de lo que les estaba pasando, o no tenían ideas muy desarrolladas, sólo resentimientos vagos contra los poderosos locales, por ejemplo; un motivo bastante importante de rebelión: vengarse contra un funcionario o un terrateniente, contra el poderoso de un clan opuesto, una

familia rival. Esa ingenuidad algunas veces es autodefensa para ocultar su participación y, otras, estrategia para escapar de las consecuencias legales de sus acciones. Pero algunas veces es la expresión genuina de su confusión.

Has mencionado una palabra que quizá nos sea muy útil: "la bola". Esto de la bola me sirve para dos cosas: primero, para retomar la crítica que te hizo Alan Knight. Es difícil no terminar de leer La otra rebelión *sin compartir el desasosiego de Knight ante un anticlímax macbethiano de que todo aquello fue "ruido y furia carente de significado", lectura, quizá, similar a la que de la Revolución mexicana ofrece Octavio Paz en* El laberinto de la soledad, *sobre el carácter carnavalesco de la bola, la fiesta de las balas, un carnaval apocalíptico... ¿Qué significan, para un historiador como tú, las revoluciones? ¿Qué idea de aquella rebelión te gustaría que quedara en tus lectores?*

Estoy de acuerdo con Paz en ese sentido, pero no completamente. En *La otra rebelión* combino los elementos de lo casual y de lo estructural, lo que llaman los antropólogos lo "émico" y lo "ético". Es decir, ver los eventos desde adentro, la experiencia tan caótica, inexplicable y emocionante de un individuo, de muchos individuos metidos a la bola con todo lo que tiene de carnavalesca y de picaresca. Pero la responsabilidad del historiador es verlo todo desde afuera, analizar esa experiencia de los eventos más allá de los eventos que es lo "émico", allí donde, en lo subjetivo, yacen los elementos de explicación a nivel íntimo y familiar. Aquí sigue el punto de vista ético necesario para la organización de la narrativa, pues me parece que la responsabilidad del

historiador es ofrecer una estructura explicativa. Yo juego con las dos cosas en el libro. Para mí no es un episodio de "sonido y furia que no significa nada". Trato de extraer algún juego explicativo para enfatizar mis planteamientos, recalcando la importancia de esos movimientos colectivos tan violentos que duraron una década y que abren paso a toda la historia tan complicada del siglo XIX que abarcó hasta 1910. Pongo énfasis en la etnicidad, que es una característica de la historia mexicana, en la presencia del indígena. Eso contradice la creencia en ese momento mestizo: el México de la insurgencia es mayoritariamente indígena y predomina la sensibilidad indígena enfocada en asuntos locales. Impera la comunidad en tensión con la sociedad blanca o mestiza o criolla. Ésa es la característica estructural de la insurgencia. Otro factor importante que va más allá de la bola, de esa experiencia caótica y subjetiva, lo configuran las formas de sensibilidad religiosa propias de los indígenas.

Importa también, como me lo acabas de sugerir, la ruralidad de México. No hay necesariamente conflicto entre ciudad y campo, sino aislamiento, mal entendimiento, falta de articulación entre ambos mundos. ¿Por qué surge tanta violencia?, ¿por qué se dan los primeros pasos en la formación de un Estado-nación que va a ser tan débil? Tenemos procesos políticos que llevan a la falta de legitimidad de la joven república durante las primeras décadas después de Iturbide. Mucho de eso se explica por la naturaleza del movimiento, que no es solamente una bola, sino una ocurrencia. La responsabilidad del historiador es articular, insisto, lo émico y lo ético, examinar cómo los individuos actúan en una situación que ellos mismos no pueden explicar comple-

tamente pero que al paso del tiempo produce las circunstancias en las cuales se va a desarrollar la nación mexicana durante el siglo XIX.

¿Y cómo compararías entonces 1810 con 1910, con la segunda bola?

Hay muchos elementos en común. Tenemos crisis política y de sucesión, obviamente con don Porfirio como también con la usurpación de la Corona por Napoleón. Tenemos un trasfondo con una situación económica bastante difícil, tanto en 1810 como en 1910. Hay un declive en los estándares de vida, es decir, en el valor de los salarios reales, reales para la gente trabajadora. Eso lo tenemos en 1810 y también en 1910. Impera una contracción crediticia en ambos casos: con lo de los vales reales en 1800, desde 1804 a 1810, una política de España para recaudar fondos para las guerras. Y a partir de 1907 hubo una contracción muy abrupta de la banca que produce algunas circunstancias similares a las que sufrieron personalmente el padre Hidalgo, por ejemplo, y Allende y otros involucrados, que vieron crecer sus deudas con pocas posibilidades de pagarlas.

Pero para mí las diferencias son aún más importantes. El México de 1910 es mucho menos indígena: las formas de vida indígena no se han disuelto sino que se han debilitado mucho debido a los cambios demográficos, a formas de comunicación como los ferrocarriles, sobre todo, por la proliferación de las imprentas, los periódicos, por el crecimiento de la esfera pública, de la sociedad civil. Tenemos también en 1910 la presencia de un vecino poderoso al norte que va a influir mucho, no solamente en casos obvios como la ex-

pedición después de Columbus o la ocupación de Veracruz o los embargos de armas. Es decisiva, en su conjunto, la actuación diplomática de Estados Unidos y el peso de su economía sobre la Revolución mexicana.

Tenemos un México, en 1910, menos religioso y más secular, al que se le han superpuesto otras formas de conciencia de clase, de formas políticas como el anarquismo. Es una mezcla política e ideológica con elementos del extranjero más influyentes que en 1810. Pero lo que une para mí los dos momentos es que la Independencia deja una agenda política, social y económica decisiva en cuanto a las formas de distribución, de poder, de riqueza, lo mismo que plantea cuestiones institucionales como la forma del Estado, federal o central, o lo que sea. Deja en la agenda problemas que no se resuelven durante el siglo XIX. Hay esfuerzos por resolverlos con la Reforma y con lo que hace el régimen porfirista. Pero los problemas se originan básicamente en el movimiento por la Independencia y no se resuelven durante todo el largo siglo XIX. En 1910 toca afrontarlos.

Pasaría a la última pregunta, que respondiste en parte hablando de Fabrizio del Dongo, de La cartuja de Parma, *como imagen del tropo de la gente común en la guerra y en la revolución. A mí me gustó, me llamó mucho la atención la confianza con que admites en el cuerpo de tu texto la frontera o la contigüidad de la novela moderna con la historia. Generalmente a los historiadores uno les pregunta esto y se incomodan, como si fuera indecente admitir que Stendhal también nos sirve para entender a Napoleón. En tu caso no: sin confundirte hablas de la novela como una fuente de conocimiento histórico. Yo creo que podría decirse así. Termino por lo*

que debió ser el principio: sé poco de tu biografía intelectual, sé que tus padres fueron dos pintores notables, así que me imagino que tu formación transcurrió entre el arte y la crítica, la literatura y la historia. Me gustaría finalizar con una incursión en esas fronteras.

Me has abierto todo un enorme panorama de posibilidades pero me limito a responder de una manera concisa. La primera cosa que diré la comprenderás bien tú que has actuado como historiador y también como crítico y como novelista: sabes que las fronteras son muy porosas, pero si excavas, en todo historiador vas a encontrar debajo de la superficie a un novelista. Yo conozco a muchos historiadores que se dedican en un momento dado a escribir una novela. Y digo eso para ilustrar los problemas que yo he tenido como historiador al atravesar esa frontera entre la ficción y la historia. Mis investigaciones de los últimos diez años las he dedicado a escribir una biografía personal pero también política e intelectual de Lucas Alamán, una de las grandes figuras decimonónicas mexicanas y la bestia negra de la historia liberal, de la historia de bronce del siglo XIX.

Antes de esa investigación, había yo empezado a escribir una novela basada en la figura de José de la Cruz, uno de los grandes generales españoles, quien desde Guadalajara luchaba contra los insurgentes. Encontré en los archivos su correspondencia con otro gran militar español, Félix María Calleja, quien iba a ser virrey de la Nueva España muy poco después. Es una correspondencia fascinante, muy rica, con todo tipo de referencias. Había avanzado unas cuarenta cuartillas durante varios años, en mis momentos libres, pero empecé a investigar sobre Alamán, averiguando cosas

importantes sobre su gran *Historia de México.* Entonces se me ocurrió poner a Alamán como otro personaje en la novela en ciernes.

Escribí algunos pasajes con Alamán ya grande escribiendo su *Historia de México,* revisando las cartas entre De la Cruz y Félix María Calleja, y pensando en su significación. Construí un Alamán basado en la investigación pero proyectado más allá de esa correspondencia y de una lectura muy detallada de su *Historia de México.* Imaginé un historiador inventado, un Alamán ficticio. Tengo entonces al Alamán de la novela y al Alamán de mi biografía. Lo que a mí me preocupa es que el personaje inventado o ficticio va a aparecer en el Alamán biografiado y desde los hechos de la vida de uno estoy inventando al otro. Y a su vez el fantasma del Alamán ficticio va a influir sobre el Alamán que estoy inventando para la biografía. Ésa es para mí la amenaza y también la ventaja o promesa de trabajar entre los dos géneros.

Para mí la novela –y siempre estoy leyendo novelas, las clásicas, las policiacas– ofrece la libertad de ir más allá de los hechos, proyectando y extrapolando los pensamientos, ocurrencias o impresiones de los agentes históricos que estoy estudiando, y así puedo aprovecharme de la sensibilidad y la penetración de los novelistas. Es un examen de posibilidades. Ése es el valor de invocar a Fabrizio del Dongo, porque no tenía ningún testimonio concreto de ese tipo de participación en una batalla, por ejemplo, y así me serví de ese pasaje tan poderoso en *La cartuja de Parma.*

Una vez estaba yo dando una serie de conferencias en España, en un programa de maestría para la historia de América Latina, con latinoamericanos, con españoles, y en la

última mesa alguien me hizo la pregunta de cuál es la diferencia entre lo que hace un novelista y lo que hace el historiador, y yo respondí que las notas a pie de página. La palabra a discutir es *fictio*, es decir, hacer, manufacturar: ésa es la función de la historia y de la novela, pero no vamos a entrar ahora en la discusión filosófica de sus límites.

En cuanto a mí, siendo mis padres ambos artistas y habiéndome criado en Los Ángeles en los años cincuenta y sesenta, dentro de un contexto de escritores, de actores, de gente de Hollywood, supongo que mi formación estuvo influida muy fuertemente por todo ello. Más importante fue ver a mis padres pintando; muy sugerente. Otros historiadores siguen modelos distintos, reivindicando una postura política, radical o conservadora. Algunos tuvieron modelos científicos, mientras que mi modelo como historiador fue estético. En el caso de *La otra rebelión*, me ha dado satisfacción narrar la coherencia de la incoherencia, porque es una antinarrativa que intenta reproducir la experiencia humana de esa época, sin dejar de imponer, desde afuera, cierta disciplina, como ya he explicado.

Los historiadores estamos en diálogo tanto con el pasado como con el presente. Cada generación de historiadores reinventa, reformula o revisa la historia en consonancia con lo que está pasando en el momento, aunque sea de manera inconsciente. Me encantaría, por otro lado, acercarme científicamente al pasado; no soy tan radicalmente posmoderno como para no desearlo. Pero dada la naturaleza de los hechos no sería suficiente con desenterrarlos. La documentación, mi propio cerebro, exigen una construcción.

Sí, en La otra rebelión *se nota una inteligencia que viene de*

cierto conocimiento pictórico; es un libro de alguna manera dibujado, pintado.

Así es. Yo, por ejemplo, he empleado el concepto de *impasto*, una técnica de los pintores donde hay un nivel de color y luego otros amontonados sobre el primer nivel, que cambia en el momento de llegar al quinto, sexto nivel, lo cual influye mucho en la calidad final del color. Me gustan las metáforas espaciales, las empleo, lo mismo que las visuales. Para mí la historia yace entre lo científico y lo artístico, lo cual me permite –sobre todo los elementos estéticos– intentar una colorida invocación de la experiencia de los humanos ya desaparecidos.

XII. Friedrich Katz: "Villa se aparece en mis sueños"

Friedrich Katz, maestro de maestros, me recibió en su departamento de Filadelfia, donde estaba bajo tratamiento médico, alejado de Chicago, su hogar desde hace cuarenta años y cátedra desde la cual formó a varias generaciones de historiadores dedicados a México. Aunque nunca lo había visto en persona, su hospitalidad me hizo sentir muy cómodo porque creía conocerlo desde que Ilán Semo, cuando hacíamos a principios de los años ochenta la revista *El Buscón*, me narraba con fruición novelesca los capítulos que iba leyendo de *La guerra secreta en México* (1981). Como muchos de sus lectores descubrí, al mismo tiempo, a Katz y al telegrama Zimmermann, el mensaje cifrado que pudo arrastrar a México, en 1917, a la guerra con Estados Unidos como aliado del káiser. Esto, aunado a su condición de víctima de los nazis y asilado en México, convirtió a Katz en uno de los principales especialistas de la influencia alemana en América Latina.

Katz (Viena, 1927) murió el 16 de octubre de 2010. Fue un vienés mexicano: pasó los años decisivos de la adolescencia a la juventud en el México del general Lázaro Cárdenas. Me narraba, mientras quedaba a punto el equipo de filmación, lo emotivo que fue para él llegar, junto con su familia judía y comunista, y tras el exilio en Francia y Estados Unidos, a México. En 1940 el único escenario de una

"revolución victoriosa", emprendida por un gobierno popular que imponía profundas transformaciones sociales sin recurrir al terror de Estado, estaba en México, aseguraba el historiador. Por, ello, quizá la pieza más convincente de *Nuevos ensayos mexicanos* (2006) sea la comparación que Katz lleva a cabo entre las revoluciones rusa y mexicana, encontrando que la nuestra, abundante en fechorías e iniquidades, nada tuvo que ver con la ingeniería social del terror. "Libre de culpa" (no creo que Katz lo hubiera dicho así) queda la Revolución mexicana del gran pecado del siglo XX. Estuvo Katz entre los defensores de la Revolución mexicana: sin decirlo dogmáticamente, este investigador de la servidumbre agraria durante el Porfiriato consideró que no hubiera sido posible (ni deseable) evitarla.

El cardenismo fue, para Katz, la tierra prometida: el asilo alcanzado en el país que había condenado la anexión hitleriana de Austria en 1938. El desenlace feliz de la actuación de Gilberto Bosques al salvar a miles de refugiados antifascistas, republicanos y judíos, llevó a Katz, con sus padres, a recibirlo, en la estación ferroviaria de Buenavista, en 1944. El diplomático mexicano, internado por los alemanes en el campo de Bad Godesberg, había sido canjeado por unos agentes del Tercer Reich. En aquella noche fresca que recuerda Katz en *Nuevos ensayos mexicanos*, no sólo se anudó para siempre –se me ocurre– su pasión mexicana, sino el deber de escribir las historias de nuestras guerras secretas.

Tras estudiar en el Liceo Franco Mexicano y en Nueva York, Katz hizo un posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y regresó a Austria, donde se estableció en 1954. Su primera pasión fue, de la mano de Wigberto Ji-

ménez Moreno, Mesoamérica. Katz, con *Situación económica y social de los aztecas durante los siglos XV y XVI* (1966) y con *The Ancient American Civilizations* (1969), fue de los primeros en tratar de entender el mundo mesoamericano valiéndose del marxismo.[1] No sé qué tanto éxito haya tenido pero cabe destacar que, desde el principio de su carrera, Katz, a través de lo hegeliano que hay en todo marxista, se empeñó en universalizar la historia de México. Sólo después se convirtió Katz en estudioso erudito de la Revolución mexicana, con *La guerra secreta en México* y su biografía de *Pancho Villa* (1998), el gran libro al cual quedará asociado su nombre de historiador. Trabajó, hasta que la enfermedad se lo permitió, en una biografía de Madero, a quien admiraba más que a Villa, pues hizo en 1911 "una revolución perfecta", eficaz y con escaso costo de sangre. Pero Madero no pudo defender ni sostener su obra, víctima ejemplar de la contrarrevolución. Marxista de su siglo, Katz admiraba a los artífices de las revoluciones.

Hijo de comunistas, encarnó la tradición del socialismo judío, aquella que, tras recibir, uno a uno, los devastadores golpes del siglo, ha perseverado. Con pasaporte austriaco, Katz pasó catorce años en una República Democrática Alemana (RDA) prestigiada, afirmó, por los antinazis que la fundaron. Pero aquello, tras 1968, se volvió irrespirable, como siniestra le parecía la vecina dictadura checoslovaca,

[1] John H. Coatsworth, "Semblanza de Friedrich Katz", en Javier Garciadiego y Emilio Kourí (comps.), *Revolución y exilio en la historia de México. Del amor de un historiador a su patria adoptiva. Homenaje a Friedrich Katz*, El Colegio de México-Centro Katz de la Universidad de Chicago-Era, México, 2010.

que conoció bien. "Nadie puede tener nostalgia de todo aquello", dijo Katz esa mañana de julio. Me contó que nunca había querido consultar su expediente en la Stasi, para evitarse la depresión de encontrarse allí con algunos amigos y profesores y acaso, en diversas medidas, delatores. A Katz le tocó estar, también, en México, durante el movimiento estudiantil de 1968.

El antiestalinismo no borró en él la impronta, el molde de su marxismo, un marxismo analítico, a la austriaca, dispuesto como un mecanismo de relojería, preciso y por fuerza repetitivo de la interpretación social de la historia. No se olvide que en la RDA y en la URSS hubo una selecta escuela de historiadores dedicados a América Latina y de ella, abandonando los esquematismos presentes en sus primeros artículos e investigaciones, Katz fue uno de los grandes sobrevivientes: de alguna manera, su obra es una reparación del hecho de que ninguno de los marxistas de la Segunda y de la Tercera Internacional (con la fatal excepción de Trotsky) se ocuparon de la mexicana, la primera revolución del siglo.

Su *Pancho Villa* es menos una biografía que un retrato colectivo: el carácter psicológico de Villa le importaba poco a Katz. O más bien: fue a través de los villistas que Katz dibujó su enorme retrato, presentando al Centauro como un instrumento (nada ciego) de la comunidad flotante, errabunda, elástica, caprichosa de su gente, los fronterizos, los vaqueros que formaron la División del Norte. Katz fue a buscar muy lejos los motivos de esos rebeldes: entre los hunos, los mongoles y los cosacos. No era Villa ni una aberración ni un caso folclórico. También es historia. Su biógrafo nun-

ca exalta a Villa, nunca lo denigra. Decía Katz que soñaba con él. No lo dudo: debieron ser sueños conjeturados, en el desierto, en la inmensidad.

Por el camino de Villa, aquel 13 de julio de 2010 en que Katz nos dio para *Letras Libres* una de sus últimas entrevistas, llegamos a esas "multibiografías" que son las novelas, las viejas novelas. Recuerda *El Don apacible*, la novela de Mijaíl Shólojov, el Premio Nobel de 1965, sobre los cosacos. "¿Qué habrá sido de la literatura soviética?", me pregunto, mientras Katz se remonta más atrás y cita, entre las novelas que lo formaron como historiador, las de Erckmann-Chatrian, los dos novelistas alsacianos autores, al alimón, de la epopeya de los soldados napoleónicos en libros como *Historia de un quinto de 1813*, *La invasión o el loco Yégof*, *Cuentos de las orillas del Rin*, *Waterloo*... Pero Friedrich Katz siempre regresa a ese país de la larga Revolución mexicana que lo acogió, un espacio utópico que se desplaza en el tiempo de la historia, en el cual él vivió. No en balde, cuando se refería a algo que sucedía en México, Friedrich Katz decía siempre "aquí". En el corazón.

Aunque es usted uno de los grandes historiadores de la Revolución mexicana, su obra, me parece, está atravesada por el principio de la comparación entre distintas épocas históricas de México y entre distintas regiones. En Nuevos ensayos mexicanos *(2006), una utilísima introducción a su obra y a los temas que la constituyen, usted compara el prestigio póstumo de las civilizaciones azteca e inca, pero también el terror revolucionario en México y en la URSS durante el siglo XX. Hay otra comparación oportuna, dado el em-*

palme entre los aniversarios de los inicios de la Independencia y de la Revolución: ¿cree usted que la historia mexicana, como sostenían algunos marxistas, puede leerse a través de un ciclo de revoluciones? ¿O es un gran Estado, desde la Colonia, el protagonista? ¿Qué une y qué separa a 1810 y a 1910?

Hay similitudes y también diferencias bastante grandes: las dos revoluciones empezaron como levantamientos populares. Pienso en Hidalgo y Morelos, y también en el maderismo, y después en 1913 y 1914 con Villa y Zapata. Estas revueltas fueron derrotadas en ambos casos por grupos más conservadores: en 1812 o 1813 por una coalición de españoles y criollos; en 1915 por los carrancistas. También hay una similitud en el sentido de que a las dos revoluciones les siguió una época de debilidad del Estado. México era, además, un objetivo fácil para las naciones extranjeras. Otra semejanza fue el auge de los movimientos campesinos. Desde 1821 hasta los albores del Porfiriato fue una historia de constantes revueltas campesinas o de alianzas de campesinos con oligarcas locales –como fue el caso de Juan Álvarez en Guerrero o de Luis Terrazas en Chihuahua. Hubo también movimientos que empezaron como alianzas y terminaron como sublevaciones indígenas: es el caso de los mayas en Yucatán y los yaquis en el norte.

El periodo de anarquía, de debilidad del Estado, duró mucho más después de 1810 que después de 1910. Pero hay otras diferencias muy grandes. La primera es que hubo un resultado más concreto en 1810: la Independencia. La segunda: la revolución de 1810 fue mucho más indígena que la de 1910; fue una revolución ocurrida esencialmente en

el Bajío, en la zona de Guadalajara, Guerrero, zonas mucho más indígenas que Chihuahua y Sonora en 1910. Esto le dio otro matiz a la Revolución. Aunque hubo también, hace un siglo, revoluciones indígenas como la de Morelos, tal como lo muestra John Womack. Lo que pasó en Yucatán bajo Carrillo Puerto fue una revolución indígena, por ejemplo.

Una tercera diferencia es que en la revolución de 1810, o más bien, en la contrarrevolución que provocó, la Iglesia jugó un papel mucho mayor que en 1910. Se opuso la Iglesia, aunque no activamente, a la revolución maderista; el arzobispo de México dio una misa de acción de gracias cuando fue derrocado Madero. Después vino la Guerra Cristera. Pero la Iglesia en 1910 no tenía el poder que había tenido en 1810; no pudieron matar a dirigentes revolucionarios, como sí hicieron con Hidalgo y Morelos.

Otra diferencia sumamente importante es que el cambio social después de 1810 fue menor que el cambio social tras 1910. La hacienda era la base fundamental de la economía mexicana en 1910 y los hacendados –junto con los financieros, el grupo más poderoso– perdieron mucho entre 1910 y 1940 y fueron reemplazados por una élite industrial, en tanto que en la revolución de 1810 la hacienda quedó como la empresa fundamental. Y aunque la Iglesia estuvo lejos de conservar las propiedades que tuvo antes, no fue reemplazada en 1821 por la clase media rural, sino por grandes hacendados que adquirieron sus tierras. Hasta 1910 desapareció la hacienda.

En 1810, en contraste con 1910, no había frontera con Estados Unidos, frontera que jugó un papel decisivo en la revolución de 1910, porque surtía de armas modernas a

los revolucionarios. El ejército de Morelos no tenía el mismo armamento que el ejército español, y en cambio la División del Norte de Francisco Villa tenía las mismas armas modernas de que disponía el ejército de Victoriano Huerta. Además, la presencia estadounidense fue una amenaza constante que restringió en muchos sentidos la actividad de los revolucionarios, aunque la expulsión de los estadounidenses de México no hubiera sido posible como lo fue la expulsión de los españoles después de 1810.

¿Le parece que forman parte de un mismo ciclo de revoluciones?

Absolutamente. De un ciclo interesante porque en una y otra forma de revolución liberal jugaron un papel decisivo los campesinos. La de 1810 fue prácticamente una revolución del campo; en 1910 participaron los obreros y los mineros junto a la pequeña burguesía, pero la masa de revolucionarios vino del campo en ambos casos.

En La guerra secreta en México *(1981) y con mayor detalle (o con cierto grado de escepticismo) en* Pancho Villa *(1998) sostiene usted que la Revolución mexicana fue una gran revolución social que, además, modificó el régimen político. A la luz del revisionismo de los años sesenta y setenta, que ha puesto en duda la naturaleza revolucionaria de la Revolución (valga la redundancia) o la ha descalificado en comparación a otras revoluciones ideológicamente más decisivas en la historia moderna, ¿cómo aprecia usted hoy el estado de la polémica sobre la Revolución? ¿Puede decirse, así sea metafóricamente, que no existió? ¿O fue, como la caricaturizó el escritor español Vicente Blasco Ibáñez, la sustitución de una élite de*

ladrones por otra? ¿Cómo queda la Revolución mexicana, para decirlo de una manera más seria, ante la revisión de los conservadores, que la ven como una continuación del Antiguo Régimen, y la revisión de los radicales, insatisfechos ante un proceso inconcluso, interrumpido, traicionado?

Todas las revoluciones comienzan por un programa utópico, empezando con la Revolución francesa: "*liberté, égalité, fraternité*", lema que obviamente no se cumplió, pues pasaron cien años antes de que hubiera democracia en Francia; la igualdad fue mayor, pero la fraternidad fue utópica. La Revolución bolchevique, que quería establecer un régimen utópico –el comunismo– donde cada uno tendría bastante para sus necesidades, nunca resultó. Juzgar una revolución a la luz de sus primeros pronunciamientos utópicos me parece, por ello, bastante injusto. Para calificar algo como una revolución hay muchas definiciones, pero para mí una revolución es un movimiento de las clases populares que cambia aspectos fundamentales de la situación social, política y económica.

¿Qué cambios entonces trajo la Revolución mexicana? El primero, que ya describí antes, fue la eliminación de la clase de los hacendados como factor político de primera importancia. Fueron reemplazados por otra élite, industrial, comercial, financiera... pero hay una diferencia profunda entre una élite de hacendados y otra de comerciantes, industriales y financieros, pues esta última es flexible. En una industria el obrero pide más salario y cuando hay bastante presión se lo dan, y ello no significa que desaparezca la industria como en la revolución comunista. El industrial si-

gue controlando su industria y el comerciante su comercio; en tanto que en la hacienda piden tierras y si se reparten las tierras ya no hay hacienda. Esto no se nota sólo en la mayor flexibilidad de la clase de los no hacendados, sino también en una actitud muy diferente hacia la educación popular. El industrial necesita una clase obrera educada, formada, que pueda trabajar en sus empresas. Cuando le dijeron a Luis Terrazas, uno de los hacendados más ricos que querían establecer escuelas en sus haciendas, respondió: "No necesito abogados. Necesito labradores".

En los países de América del Sur en que subsistió la oligarquía terrateniente, que ésta apoyara dictaduras militares fue mucho más fácil. Mientras que los terratenientes necesitan una dictadura para mantener sus tierras, las clases burguesas pueden acomodarse también con un régimen democrático, como es el caso de Estados Unidos, con un régimen democrático y una de las clases dominantes más fuertes que hay en el mundo.

Una cosa que hizo la Revolución mexicana fue incorporar a las clases populares en el Estado. Pero esa incorporación se hizo de manera sumamente diferente. Bajo Obregón fueron aliados, porque necesitaba de los agraristas y aun de los sindicatos para combatir a grupos rebeldes del ejército; bajo Cárdenas, la Confederación de Trabajadores de México y la Confederación Nacional Campesina fueron socios del gobierno con un alto grado de libertad: hacían huelgas y ocupaban tierras; bajo el Partido Revolucionario Institucional (PRI) estaban subordinadas las clases populares al Estado, lo que no significa que el PRI no tuviera que hacerles concesiones. Durante el Porfiriato no había sindicatos

ni organizaciones populares: el Estado nunca se interesó, con excepción de poquísimos sindicatos, en controlar los movimientos populares. Los dominaba, los echaba fuera del proceso político. Lo poco de libertad política que habían tenido antes –la autonomía municipal, el derecho de elegir a sus alcaldes, a sus presidentes municipales– se desechó con Porfirio Díaz, quien a través de sus jefes políticos nombraba a los presidentes municipales. Así que esto fue también una diferencia fundamental. Y gracias al progreso de la educación, la modernización se hizo más rápidamente en México después de la revolución de 1910 que un siglo antes.

Impera la idea de que las revoluciones solo sirven para revitaminizar a los viejos Estados: el antiguo régimen porfiriano se convierte en el poderoso Estado de la Revolución que desarrolla una potencia que ya existía previamente. Entiendo que a usted esa visión no le parece del todo histórica...

Los presidentes, hasta 1940, fueron revolucionarios, y después de 1940 tenemos la dictadura de un partido, pero, aun así, ese partido tuvo que hacer concesiones a las clases populares que Porfirio Díaz nunca hizo. También se implementó el sexenio, que cambiaba no al régimen político pero sí a los miembros de la clase política. Limantour decía que uno de los graves errores del Porfiriato era no haber sabido cambiar a las élites.

Yo no le voy a preguntar si va a haber otra revolución en 2010, pero quisiera preguntarle si cree, como Alan Knight, que los genes de la Revolución están vivos en el cuerpo social mexicano.

Hay mucha insatisfacción en México con las condiciones sociales, con los salarios, con la miseria, con la pobreza que no se abolió. Pero de allí a una revolución, es distinto: la mayor parte de la izquierda no aboga por la revolución –ni el Partido de la Revolución Democrática ni Cuauhtémoc Cárdenas ni López Obrador hablan de una revolución. Las revoluciones comunistas pregonaban que a través del control del Estado iba a haber prosperidad mediante una economía planificada. Con el derrumbe de la URSS esto resultó una utopía.

En México, hoy día, en contraste con la época de Porfirio Díaz, existe una posibilidad real de cambiar las cosas a través de elecciones. En 1810 había una alternativa: la Independencia. En 1910, otra: Madero, que prometió la democracia. Ahora tenemos democracia y tenemos pobreza. Hay genes de la Revolución, es verdad, pero estos genes no han provocado desde 1910 –digamos desde 1920– un movimiento violento en contra del régimen existente, lo que dice mucho; la insatisfacción no necesariamente provoca revolución.

Usted es un hijo adoptivo de la Revolución mexicana, acogido como fue, de niño y con su familia, por el gobierno del general Cárdenas. En México se salvaron ustedes de la persecución nazi y el cardenismo forma parte de su biografía. Por ello, no deja de ser emotivo preguntarle cuál es la relación entre el cardenismo y la Revolución mexicana. Tal pareciera que la llamada ideología de la Revolución fue obra del cardenismo.

No creo que toda la Revolución, toda la ideología de la Revolución, proviniese del cardenismo. En el Plan de Ayala,

en las propuestas de la Convención de Aguascalientes y en la Constitución, muchas de las formulaciones de la Revolución mexicana ya se habían dado: la reforma agraria, el artículo 123, la propiedad nacional del subsuelo. Lo que hizo el cardenismo fue reformular y añadir algunas cosas, como la idea del socialismo, que antes no se daba. Hubo algunos teóricos socialistas durante la Revolución: Antonio Díaz Soto y Gama, por ejemplo, que hablaba del socialismo en sus discursos en Aguascalientes, como lo hizo Felipe Ángeles en sus entrevistas y aun en sus últimos días, durante su juicio, pues había leído a Kautsky y a Marx. Pero la idea del socialismo mexicano vino con Cárdenas; la educación socialista, por ejemplo, aunque su régimen no era la del socialismo soviético. Era de índole completamente diferente: sin dictadura, sin expropiación de la economía. El socialismo de Cárdenas tenía más aspectos socialdemócratas que comunistas. Fue una verdadera ideología, el cardenismo.

Los revolucionarios de 1910, además, veían en la reforma agraria una solución que no pasaba necesariamente por el ejido. Muchos norteños no lo querían, a diferencia de lo que ocurría en el sur, donde el ejido tenía antecedentes históricos. Así que la formulación del ejido como base de toda la reforma agraria no era una demanda mayoritaria de los revolucionarios de 1910 y sí era una demanda de Cárdenas. Ahí viene la ideología cardenista. El anticlericalismo, por otra parte, se formuló en la Revolución, en la Constitución de 1917, y debo decir que tanto Carranza como Calles eran mucho más anticlericales que Cárdenas. La ideología cardenista englobó todo, lo sistematizó.

Un libro como La guerra secreta en México *fue una bocanada de aire fresco. Es una crónica diplomática de cómo Venustiano Carranza respaldó en los hechos, con gran valentía y astucia, el nacionalismo mexicano. Paradójica y afortunadamente, fue un libro que universalizó la historia de la Revolución mexicana, convirtiéndola en un capítulo importante en el panorama de la Primera Guerra Mundial. ¿Qué tanto, desde entonces, ha cambiado, en ese sentido universalista y comparativo, la historiografía de la Revolución?*

Se ejercen esas comparaciones mucho más ahora que antes. Está, por ejemplo, el libro de John Mason Hart, en que compara a la Revolución mexicana con la Revolución turca, con la iraní, con toda una serie de revueltas que ocurrieron en otras partes; Alan Knight también establece comparaciones con la Revolución francesa; mi colega John Coatsworth comparaba las sublevaciones campesinas en México con las andinas; Pablo Yankelevich analiza el papel que tuvo la Revolución mexicana en América del Sur, y Eugenia Meyer examina el papel de los periodistas estadounidenses en la Revolución mexicana.

Pero esta revolución que estalló en 1910 y se prolonga hasta 1914, cuando estalla la Primera Guerra Mundial, no le interesó a ninguno de los grandes revolucionarios marxistas que vivían en Europa en aquel entonces: Lenin, Trotski, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht. La única izquierda que verdaderamente se interesó fue la de Estados Unidos: no sólo John Kenneth Turner o John Reed, incluso a escritores moderados que no eran de izquierda, como Walter Lippmann, les preocupó la Revolución. Es un fenómeno muy extraño que en el índice de las obras de Lenin

no se encuentre una sola mención de la Revolución mexicana. Me pregunto por qué: ¿era desprecio del campesinado?, ¿ignorancia de lo que pasó en México?

El que sí se había interesado por México era Marx: cuando vinieron los franceses tenía un tremendo interés por México, escribía artículos para periódicos alemanes e ingleses. Pero en el momento que estalló la Revolución de 1910, estos revolucionarios de primera no tenían ningún interés. Rosa Luxemburgo se interesó en América Latina; escribió todo un ensayo sobre si era o no socialista el régimen de los incas, pero ¿y la Revolución mexicana?

¿Cuál sería el primer marxista no mexicano que se ocupó de la Revolución mexicana?

Probablemente el primero fue M. N. Roy, hindú, uno de los fundadores del Partido Comunista en 1919, que vino a México por causalidad, porque había conspirado con los alemanes para organizar una revolución en la India contra los ingleses y vivía en Estados Unidos. Cuando los estadounidenses empezaron a enterarse de lo que hacía se fugó a México. Había recibido mucho dinero de los alemanes para fomentar una revolución en la India. Él vio muy pronto que eso era imposible desde México y lo que hizo fue utilizar ese dinero para fundar el Partido Comunista Mexicano. Él fue el primero que se preocupó por lo que había sido la Revolución mexicana.

Ya que estamos en el marxismo, pensando en su ensayo comparativo entre el terror y la violencia en las revoluciones mexicana y

rusa, se dijo –lo dijo François Furet– que, a fin de cuentas y ante la ruina del Muro de Berlín, la Unión Soviética no había heredado una civilización al mundo. ¿Qué heredó la Revolución mexicana?

En contraste con la situación de Rusia hoy, la Revolución mexicana sigue teniendo legitimidad. Eso se expresa muy simplemente en los cambios de nombres: en Rusia, Leningrado cambió de nombre por San Petersburgo, y todos los nombres de los revolucionarios rusos han sido borrados de las ciudades. Creo que hay todavía alguna mención a Stalin en Gori, donde él nació, en el Cáucaso, pero ahí termina el asunto. Y aunque el Partido Comunista de Rusia, que no es actualmente muy fuerte, dice que es heredero de Stalin, no se puede decir que los revolucionarios rusos sean personajes muy populares. Cuando yo le he preguntado a emigrados rusos: "¿quiénes son sus héroes ahora?", algunos vuelven al zar y la mayoría aprecian a los mariscales que dirigieron la guerra contra Alemania, como Zhúkov, que sigue siendo un personaje sumamente popular.

En México la Revolución sigue teniendo legitimidad. Nadie ha cambiado la avenida División del Norte por la avenida Victoriano Huerta. La Revolución sigue inspirando a grupos populares que toman el nombre de Zapata o de Villa; eso ya da idea de una legitimidad mayor. Pero también hay otro factor que le da un matiz muy diferente a la Revolución mexicana: el cardenismo. Para explicar un poco la diferencia entre el cardenismo y lo que pasó en otras revoluciones, debo decir que en casi todas las revoluciones hay un periodo que yo llamaría "la revolución de

abajo", que es una revolución popular, enorme, y otro periodo, "la revolución de arriba", en que los nuevos dirigentes que forman el nuevo Estado tratan de implementar sus ideas. En la Revolución francesa, la primera fue una revolución popular en 1789 y también en 1793, y la segunda ocurrió ya bajo el Terror revolucionario: una revolución de arriba con muchas víctimas. El segundo intento de implementar la revolución desde arriba en Francia fue el régimen napoleónico.

En Rusia hubo la revolución de abajo, la de marzo de 1917 contra el zar, y hasta cierto punto la de octubre que tuvo un apoyo de masas, por lo que Lenin hizo la paz con Alemania y dio la tierra a los campesinos... Pero la revolución "desde arriba" fue la estaliniana que les quitó todos los privilegios a los obreros, desarticuló la reforma agraria creando *koljoses* –comunidades que no eran como los ejidos mexicanos sino colectivizaciones impuestas por el gobierno– y sacrificó a millones de personas, masacradas, mandadas al gulag, ejecutadas. En China tenemos la Revolución Cultural con sus millones de víctimas, también implementada desde arriba.

En México tenemos una gran diferencia con la revolución cardenista, que desde arriba impone el cambio sin mayor derramamiento de sangre, sin terror revolucionario. Sigue existiendo una oposición, y cuando Cárdenas, el dirigente de la revolución, termina sus seis años, a diferencia de Stalin, de Mao, de Lenin, hace elecciones y se va del poder. Eso es único: un régimen tal que implementa reformas profundas sin violencia, un régimen revolucionario que da libertades tales como las de Cárdenas; eso lo diferencia de

todas las revoluciones. Y creo que en México la tradición cardenista sigue viva, sigue siendo un modelo.

Finalmente hay otra diferencia también entre Rusia y México. Con todos los problemas que México tiene ahora, diría que hay más democracia, más libertad para la oposición en el México de ahora que en la Rusia de Putin, donde los partidos de oposición ya no cuentan, donde los gobernadores son nombrados por el presidente. Así que ambos países siguieron caminos completamente diferentes.

Friedrich Katz es autor de una de las grandes biografías mexicanas, la de Pancho Villa, un libro donde el historiador de la servidumbre agraria y el historiador diplomático que había sido usted confluyen ante una leyenda. ¿Qué dificultades encontró, como biógrafo, ante Villa y sus tres leyendas: la negra, la blanca y la épica? ¿Cómo transitó usted la frontera, que a los antiguos griegos y a los historiadores alemanes del siglo XIX les parecía tan clara, entre la historia y la biografía? ¿Hay, finalmente, un Pancho Villa en sus sueños, en su memoria como biógrafo e historiador?

Las dificultades eran enormes porque, en contraste con Carranza y con Cárdenas, Villa no dejó archivo. Había una tremenda cantidad de leyendas, al propio Villa le gustaba hacer leyendas sobre sí mismo. Pero la pregunta que me pareció más importante era quiénes eran los villistas y de dónde venían. En todos los libros se encuentra uno con los villistas heroicos; algunos dicen que fueron como Villa, antiguos bandidos, otros hablan de que eran vaqueros o tipos fronterizos bastante marginados. Esto para mí era un problema fundamental y allí ligo biografía e historia. ¿Cómo ven-

cer estos obstáculos? Empecemos con los villistas y después volveré a Villa. Mi primera idea fue considerar que eran vaqueros; Chihuahua era un estado donde había vacas y una gran parte de la población criaba animales. Entonces me puse a estudiar si había precedentes de revolucionarios vaqueros, y eran muy pocos en la historia: en Asia estaban los vaqueros de Mongolia bajo Gengis Kan, pero ya imagino los titulares: "Katz dice: Villa, el Gengis Kan del siglo XX". Eso recordaría aquello de que Zapata era el "Atila del sur". En fin: los mongoles eran algo muy diferente de lo que había en el norte de México.

Luego examiné a los cosacos; allí sí había materia de comparación. Los cosacos cultivaban la tierra pero al mismo tiempo tenían sus caballos y eran algo nómadas. Además, vivían en la frontera y formaban colonias militares. Cuando miré al norte de México, encontré más semejanzas; encontré que, por ejemplo, el centro de la Revolución en Chihuahua fue el distrito Guerrero, y en el distrito Guerrero en el siglo XVIII, como también en otras partes del estado, la Corona estableció colonias militares para luchar contra los apaches y los comanches. Esos colonos subsistieron; les dieron privilegios, tierras, armas –lo que se prohibió completamente a los campesinos del sur. La cantidad de tierras que esos colonos tenían era considerable y formaban una especie de clase media campesina. Continuaron luchando contra los apaches durante todo el tiempo de la primera República, de la anarquía, de la República Restaurada, hasta que bajo Porfirio Díaz terminó la guerra apache. En ese momento el Estado ya no los necesitaba.

Por otra parte, el mismo año en que fueron vencidos los

apaches, en 1884, con la derrota de Gerónimo en Estados Unidos, se estableció la primera línea ferroviaria entre México y Estados Unidos, y entre el norte de México y la capital. El resultado fue que aumentó tremendamente el valor de la tierra, los hacendados empezaron a cultivar tierras que antes no habían cultivado. Y empezó una ola de expropiaciones en esos pueblos. Cuando resistieron, les quitaron el instrumento para protestar, su autonomía municipal, y les impusieron a los jefes políticos que a su vez impusieron a sus propios hombres como caciques y como presidentes municipales. Esos colonos militares son, para mí, la base de la Revolución en Chihuahua, y en menor escala también en Durango. Y lo que me convenció aún más fue la lectura de dos entrevistas: una que le dio Villa a John Reed, en que describe su sueño de que al llegar la paz todos sus hombres se irán a vivir en colonias militares, donde se entrenarían para defender a la patria durante tres cuartas partes del tiempo y el resto se dedicarían a cultivar la tierra. Y otra, una entrevista similar que dio Villa a un enviado de Woodrow Wilson con el que tuvo conversaciones en 1915.

Así que Villa asumió esa vieja tradición norteña de las colonias militares, y así pude saber quiénes eran los villistas, lo cual me puso en disposición de averiguar finalmente quién era Villa. El problema era entonces de dónde sacar la médula histórica de un personaje que no dejó memorias... Estaban las entrevistas concedidas por Villa, y las llamadas *Memorias* de Villa también, aunque las *Memorias* fueron redactadas después por Manuel Bauche Alcalde y no es claro lo que era de Villa y lo que era de Bauche Alcalde.

Pero la versión de Bauche Alcalde es la que usará Martín Luis Guzmán.

Exactamente. Él usa a Bauche Alcalde de manera muy interesante. Martín Luis Guzmán de ninguna manera niega haber utilizado las Memorias y de hecho en los contratos que firmó Guzmán para el libro de Villa se ve que cedió una parte de las regalías a Nellie Campobello, que le había proporcionado el libro de Bauche Alcalde. Pero, y ésa es una de las cosas interesantes de Guzmán, omite todas las referencias de Villa a cuestiones ideológicas: para él Villa no pudo tener ideología.

Yo leí las entrevistas con todas las personas que trabajaron con Villa. Muchos dejaron memorias. Por ejemplo uno de sus secretarios, no me acuerdo el nombre, publicó un libro bajó el pseudónimo de "Juvenal" en 1916, que describía muchos aspectos desconocidos del personaje. Otro, que fue secretario de Madero y de Villa, también dejó memorias; esto ya es muy interesante, porque se ve a Villa desde otro ángulo.

Y después encontré papeles de mucha gente que se escribió con Villa, por ejemplo Silvestre Terrazas, el secretario de Estado de Villa. En esa correspondencia y en las memorias del propio Terrazas se ven muchos aspectos del personaje. Por el contrario, las memorias de sus diferentes esposas tienen un valor limitado: lo muestran como esposo, pero Villa no tomaba en serio a las mujeres y no hablaba con ellas. Lo que ayudó enormemente fueron los informes de los diplomáticos que lo conocieron y de los servicios secretos, que a veces tenían a sus agentes cerca de Villa, informantes bas-

tante buenos, objetivos. Tomando todo esto en su conjunto pude tener una mejor idea del personaje.

Es obvio que Villa cambió: para ciertos periodos había fuentes muy nutridas, como las que cubren al Villa revolucionario, de 1910 a 1915, mientras que escasean las referencias para el periodo entre 1915 y 1918. Otro de los revolucionarios que anduvieron con él y que escribió sus memorias cuenta las salvajadas que cometió Villa como guerrillero. Entre 1910 y 1914 nunca obligó a nadie a entrar a la División del Norte, eran voluntarios; pero de 1915 a 1918, en la época guerrillera, con la gente ya cansada de luchar y derrotada, Villa los obligaba a entrar a su ejército. Tomaba represalias contra las familias de quienes se oponían a combatir con él.

Me ayudaron mucho los datos de inteligencia que recogió la expedición de Pershing, cuyos agentes entrevistaron a mucha gente: ex villistas, soldados capturados... Ellos nos ofrecen el aspecto negativo de Villa. También los españoles mandaron alguna gente con él en 1914 y 1915, pues esperaban que Villa devolviera sus propiedades a los españoles. Y los alemanes tenían agentes con Villa.

¿Y el fantasma de Pancho Villa?

Se me aparece. Se me aparece no sólo a mí sino a mi esposa, que recuerda que cada vez que íbamos de vacaciones éramos tres: ella, yo y Pancho Villa, porque seguía trabajando sobre Villa. No era demasiado raro encontrarme en una conversación con Villa, en la cual me decía: "Esta pregunta es imbécil, lo voy a fusilar". Se me aparece con bastante frecuencia en mis sueños también.

Usted, finalmente, es un hombre de buena pluma. Más allá del rigor intelectual y documental, sus libros se leen muy bien. El historiador también es un escritor. ¿Cuáles son los clásicos de la historia que lo formaron? ¿Los textos de Marx, los de Ranke, los de Michelet? Usted admira mucho a Martín Luis Guzmán como el novelista-historiador que salvó mucho de la memoria de Villa. ¿Qué otros novelistas lo formaron y, eventualmente, lo acompañaron, de manera explícita o implícita, al escribir su Pancho Villa*?*

Entre los historiadores, Marx, pero sobre todo Engels. *La guerra campesina en Alemania*, de Engels, me inspiró bastante. También como historiador moderno Eric Hobsbawm; soy amigo de él, es austriaco como yo y sus obras me han inspirado profundamente. En cuanto a la literatura mexicana, las obras de Martín Luis Guzmán o Carlos Fuentes: *Artemio Cruz* es un libro que encuentro muy bueno para tener una idea de la Revolución. Y después, escritores que escribieron sobre otras revoluciones, por ejemplo Mijaíl Shólojov, el escritor soviético que escribió un libro sobre los cosacos, *El Don apacible*. Esa novela me hizo pensar mucho sobre Villa, porque los cosacos de *El Don apacible* eran fronterizos que también habían luchado por sus privilegios. Y Alekséi Tolstói, no el gran Tolstói, sino su descendiente, que escribió sobre la Revolución rusa. Y después algo que probablemente nadie conoce hoy, que leí de niño: las novelas francesas de dos escritores alsacianos que escribían juntos y firmaban Erckmann-Chatrian, autores de historias sobre Napoleón y sobre la revolución de 1789. Toda esa mezcla me ayudó mucho en la historiografía, sin olvidar a autores como Michelet.

XIII. El Leviatán de papel según Alan Knight

Alan Knight nos conduce con toda naturalidad a su despacho, bien iluminado por la tarde, en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Oxford. En él hubiera sido imposible filmar la entrevista dada la metódica cantidad de libros, papeles y expedientes dispuestos en montones más o menos simétricos a lo largo de toda la habitación. Es como si en ella cupiera materialmente lo muchísimo que sabe Knight (1946) sobre la Revolución mexicana y sobre algunos otros periodos de nuestra historia. Su historia de la Revolución mexicana, publicada en inglés en 1986 y en español en 1996, acaba de ser reeditada por el Fondo de Cultura Económica (2011). Equivale quizá, por su amplitud minuciosa, a la escrita por Frank Tannenbaum en la primera mitad del siglo XX.

Knight –en otra oficina– contesta rápido a mis preguntas, como si tuviera prisa de volver a sus asuntos, lo cual le da a la entrevista cierta elocuencia periodística que no había aparecido en las otras conversaciones realizadas para *Letras Libres* en este año de aniversarios. Tiene Knight, además, ese trato fácil y camaraderil propio de la generación del 68, la que corresponde a mis hermanos mayores, de tal forma que el tuteo se impone naturalmente.

Admirado por sus alumnos (ha sido profesor en Essex, San Diego, Austin, Cambridge) por su vigor iconoclasta,

Knight no les teme a los lugares comunes autorizados por la tradición y ha combatido, él mismo convertido precozmente en un historiador clásico, lo que en términos generales puede llamarse el "revisionismo" en la materia de la Revolución mexicana. No le gusta nada el estado en que quedó, gracias a la sospecha metodológica, la Revolución francesa, convertida, debido a la revisión de los años sesenta y setenta, en una caótica sucesión de episodios inconexos y arbitrarios, despojada de su orden histórico y de todo sentido sociológico. Intuyó Knight que la Revolución mexicana podía sufrir un destino similar y se atrevió a reivindicarla, a contracorriente de la contracorriente, como una revolución agraria, nacionalista y popular. Si "revolución" es sólo aquella que modifica los antes llamados "modos de producción", también la Revolución francesa hubiera sido, solamente, una "gran rebelión". Ello no quiere decir que Knight –quien no se asume como marxista– apele a la ideología para definir la guerra civil: pocos han estudiado con tanto detalle las distintas olas de que se compuso la Revolución, para utilizar la metáfora oceánica usada por Tannenbaum y que Knight cita una y otra vez.

Que "la gigantesca montaña revolucionaria de 1910" haya procreado al "ratoncito político de 1920" no le quita a la Revolución su naturaleza revolucionaria, dice Knight. Que la Revolución haya defraudado a quienes dieron la vida por ella, y resulte sospechosa para sus nietos y bisnietos, forma parte de la historia de la violencia, según lo asume Knight, lector de Thomas Hobbes y de Georges Sorel.[1] Y no es que

[1] Un buen resumen de la posición de Knight puede encontrarse en el trabajo de Luciana Anapios, "La Revolución mexicana como proble-

este inglés, gran conocedor de las historias revolucionarias escritas desde tiempos de Cromwell (es Knight quien me recuerda que la primera cabeza de rey cortada fue la de Carlos I en 1649), vea con mucha consideración al Estado de la Revolución mexicana. Lo examina bajo la hipótesis de un "Leviatán de papel", es decir, como un Estado que siempre prometió mucho más de lo que podía dar, en términos de justicia social, y que simuló un poder amenazante del que probablemente carecía, tal cual lo ha explicado recientemente el historiador británico en los foros académicos donde su presencia suele ser el plato fuerte. No es que la Revolución mexicana no haya existido, como suponen, periodísticamente, algunos estudiosos. Ocurre que su mitología sigue cumpliendo su misión de deformar lo que fue y, contra la original voluntad mitificadora, ha acabado, paradójicamente, por disminuirla. Esta entrevista, quizá, les dará artillería a quienes discuten actualmente qué tan fallido es el Estado mexicano. Knight, con discreción, sabe que la historia siempre es un problema del presente. Dijo hace tiempo el historiador que, si la Revolución mexicana murió, ello no quiere decir que no se conserve algo de su material genético en el cuerpo de México.[2]

Si Alan Knight tuviera un escudo de armas, estaría representado por una poderosa lupa y un rompecabezas al fin resuelto.

ma historiográfico: Alan Knight y John Womack frente al carácter de la revolución", en www.unpocodehistoria.com.

[2] Alan Knight, "Frank Tannenbaum y la Revolución mexicana", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 19, n. 245, traducción de María Vinós, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Dices en The Colonial Era *(2002), el segundo tomo de tu* Historia general de México, *que la historia de México es inusualmente larga, como la de Grecia, Italia, China o Irán. ¿Nos puedes narrar cómo has transitado desde la historia de la Revolución mexicana, en la cual has destacado como uno de los intérpretes imprescindibles, hasta una historia general?*

Ambos proyectos me fueron sugeridos, de tal forma que los empecé sin tomar en cuenta el trabajo que necesitaban. En cuanto a la *Historia general de México*, mi interés era profundizar en el México anterior a la Revolución. Obviamente es diferente a *La Revolución mexicana*, que es una investigación de archivo, detallada, más original en cierto sentido, mientras que mis libros sobre la época prehispánica y colonial son obras de síntesis, interpretaciones de largo plazo.

¿Qué es lo que más te impresiona de la Conquista? ¿La personalidad de Moctezuma o la de Cortés, la alianza de los pueblos rivales de los aztecas contra Tenochtitlan, el papel de la Malinche, el horror de los españoles ante los sacrificios humanos, que tú ponderas hablando de la tesis que los atribuye a la necesidad que tenían los aztecas de proteína animal?

Quizá sea un poco más fácil hacer una síntesis si uno no es un experto en el periodo, puesto que se tiene menos miedo a equivocarse. La cuestión no es de juicios morales. En cuanto al sacrificio humano: mi gran interrogación es saber por qué en la sociedad azteca llegó a ser un fenómeno tan enorme. El sacrificio humano ha existido en muchísimas sociedades, incluso en Inglaterra, pero en el caso de los az-

tecas llegó a ser de escala industrial. Hay que tomar en cuenta la tesis de que el sacrificio respondía a la falta de proteína, sin duda, pero yo concluyo que ése no fue el meollo del asunto, como tampoco lo es la tesis idealista de que los aztecas querían nutrir o satisfacer a los dioses para mantener el universo. Ésa es otra interpretación válida pero muy parcial. Es importante tomar en cuenta la naturaleza del imperialismo azteca y que el sacrificio fue una manera de impresionar a sus propios súbditos y de aterrorizar a sus enemigos. Deben considerarse todas las posibles interpretaciones sin incurrir en juicios morales, tratando de entender el caso azteca desde una óptica comparativa, racional y científica. Sólo así avanza poco a poco la historia.

Como estudioso de las formaciones estatales, de su fuerza y de sus limitaciones, has hablado de dos maneras de hacer el Estado, de organizarlo, en el mundo hispánico, de dos estilos: el de los Habsburgo y el de los Borbones. ¿Podrías explicarnos, someramente, qué caracteriza a uno y otro, y cómo estas maneras aparecieron y desaparecieron en la Independencia y a lo largo del siglo XIX?

La idea surgió a raíz de mi investigación del periodo colonial y de comparar sus dos capítulos dinásticos, el de los Habsburgo y el de los Borbones. Con los Habsburgo tenemos un Estado bastante débil y modesto. Aunque tras la Conquista había mucha violencia, y pese a las rebeliones y protestas de los pueblos, digamos que en el siglo XVII aparece un Estado bastante seguro. Salvo en las fronteras del norte, es bastante fuerte: con mucha seguridad y legitimidad, gobierna con el apoyo de la Iglesia, con una suerte de

hegemonía sagrada sin el apoyo de un ejército regular. Con los Borbones tenemos un Estado de otra índole, aún más fuerte, más centralizado, con una recaudación fiscal mucho mayor, la necesaria para competir con las otras potencias imperialistas en el mundo. Pero ese Estado provocó muchísima más resistencia, como cuando ocurrió la expulsión de los jesuitas. Fue hasta fines del periodo, con la insurgencia de Hidalgo en 1810, cuando nos encontramos con un Estado que está perdiendo su legitimidad debido a su política de centralización, a la violencia de su recaudación de impuestos. Hay una frase de David Brading que resume muy bien la diferencia: dice que los Habsburgo gobernaban gracias a los sacerdotes y los Borbones gracias a los soldados.

Yo creo que cautelosamente se pueden utilizar estos dos modelos. No es una gran teoría de ciencia política, sólo una manera de entender un poco la historia de los regímenes mexicanos. Tomando el caso del Estado priista de la década de los cincuenta, la edad de oro del priismo, diría que fue un Estado con ciertos rasgos habsbúrguicos en el sentido de que el régimen del PRI, durante los gobiernos de Ruiz Cortines y de López Mateos, era bastante modesto, con numerosos pactos sociales con los sindicatos, con los campesinos, incluso con la burguesía. Su gasto federal, por ejemplo, era reducido. Si se observa el PRI posterior, el de los años setenta, con Echeverría y López Portillo, entonces tenemos un Estado con más ambiciones al estilo borbónico: con un gasto considerable, proyectos muy ambiciosos, pero al mismo tiempo minado por cierta falta de legitimidad manifiesta en los movimientos cívicos y en la protesta estudiantil. Mi conclusión sería que cuando un Estado es

tan poderoso como el mexicano hay que distinguir entre lo habsbúrguico y lo borbónico. Esto no quiere decir que por ser más modesto un Estado es menos fuerte o tiene menos autoridad.

Quizás una de las características esenciales de La Revolución mexicana *sea la noción polisémica que ofreces del concepto de* revolución, *que se aleja tanto de las simplificaciones marxistas como de las caracterizaciones propuestas por las teorías de la modernización. ¿Podrías ofrecernos una pequeña reflexión de cómo se manifestaron ante ti las revoluciones y su historia? ¿Antes de la Revolución mexicana estudiaste, comparativamente, la Revolución francesa y la Revolución rusa o fue al revés? ¿Tu curiosidad nació de las grandes visiones, de las teorías de la historia o a través de lo particular, de lo empírico?*

En cierto sentido el modelo clave es la Revolución francesa, no sin tomar en cuenta que también tuvimos una Revolución inglesa un siglo antes: aquí también le cortaron la cabeza al rey. Antes de ocuparme de México yo había estudiado historia en general e historia de América Latina en particular, y los casos de las revoluciones rusa, china y francesa en menor medida. Tenía ciertas ideas acerca de las revoluciones cuando comencé, no una teoría, y hoy en día tampoco tengo una teoría de la historia universal, es decir, no me considero marxista, aunque haya ciertos rasgos marxistas en mi análisis, como los hay en muchos historiadores de mi generación, formados en los años sesenta y setenta. Es importante estudiar a México realizando ciertas comparaciones con otros casos, pero insisto en que no hay leyes de

la historia. Esto me recuerda lo que dijo el poeta Kipling: "*What knows he of England who only England knows?*", "¿Qué conoce de Inglaterra aquel que sólo Inglaterra conoce?"

Por otra parte, hay una corriente revisionista que le niega la categoría de "revolución" a la Revolución mexicana. Estos historiadores lo hacen así porque no entienden muy bien las demás revoluciones; a veces dicen que nada más la revolución socialista-comunista al estilo ruso o chino es verdadera. A mi modo de ver, la mexicana fue una revolución en cuanto a la naturaleza del cambio, al derrocamiento del Antiguo Régimen. Toda la trayectoria social y política de la Revolución mexicana merece la etiqueta de "revolución", aunque de la misma manera que la francesa, tampoco fue comunista.

Leyendo el prólogo de La Revolución mexicana *entiendo que era lógico que la generación a la cual le tocó el Priato en su esplendor despótico lo invirtiera todo en desmitificar la Revolución mexicana. Tras la derrota del PRI en el año 2000, en la opinión periodística se radicalizó ese sentimiento: la Revolución mexicana no sólo había sido algo que "cambió todo para no cambiar nada", sino "un país" o un "pasado" que quizá no existió, una invención completa de un régimen derrotado tras setenta y un años de dominio. En el 2010, ¿qué impera: ese negacionismo o una ola nostálgica? ¿Qué Revolución mexicana puede conmemorarse?*

Durante casi toda mi vida académica como historiador de México me ha tocado conocer corrientes revisionistas, y negacionistas si se quiere, que enfatizan el hecho de que la Revolución no fue, como el discurso oficial decía, ni popu-

lar ni progresista ni agraria. Hablo de mi propio gremio de historiadores, aunque haya otras perspectivas desde el mundo de la política o de la gente misma. Es difícil saber lo que la opinión pública actual piensa sobre la Revolución. Como historiador, creo que todo el mundo acepta hoy que la Revolución no fue tan monolítica: fueron muchas revoluciones, con importantes diferencias regionales. Nuestro conocimiento del asunto está más matizado. Incluso si uno lee lo que está apareciendo hoy con el centenario y lo compara con lo que salió hace cincuenta años observará una diferencia notable. Ya no hay libros como *50 años de Revolución*, tan complacientes, diciendo que la Revolución fue tan buena, tan positiva, tan consensual.

Los cincuenta años de felicidad mexicana.

Mi interpretación era un poco más conservadora, antirrevisionista en el sentido de que yo creo todavía que la Revolución sí tuvo un fuerte apoyo popular, a veces por razones agrarias, a veces por razones más políticas, democráticas. Fue un desafío fuerte al Antiguo Régimen, hubo un choque de diferentes perspectivas políticas, de intereses sociales y, de vez en cuando, de grupos étnicos. Fue por tanto un cambio muy radical en la historia de México. Fue una revolución. Rechazo la idea de que fue una revolución que "cambió todo para no cambiar nada", como en el célebre dicho de Lampedusa. Claramente rechazo la idea de Macario Schettino de que quizá la Revolución mexicana nunca existió; es una buena frase. Él comenzó su libro con ella, pero no creo que realmente piense así, quizá es un gancho pa-

ra interesar al lector. Lo que él quiere decir, creo yo, es que había un mito de la Revolución establecido por el régimen; él dice: "con Cárdenas la Revolución fue establecida como mito". Sí, en cierto sentido tiene razón: el régimen se mitificó, como muchos otros regímenes revolucionarios, pero eso no quiere decir que no haya habido una real revolución social y política. Los historiadores sabemos que antes del mito hubo una realidad. Tratamos de investigar la realidad y de separarla del mito, porque el mito es otra cosa. El hecho de que Cárdenas o el PRI hicieran discursos acerca de la Revolución como mito no quiere decir que todo lo que dijeron fuera erróneo y que nunca hubiera habido una revolución. Hubo una revolución y hubo un mito también, fenómeno histórico que podemos tratar de desagregar y entender.

*Digamos que tú estarías por separar la historia del mito, es decir, lo que antes se llamaba "la legitimidad ideológica" que un Estado necesita crear para subsistir, un fenómeno muy propio de las revoluciones, del estudio propiamente dicho de lo que ocurría en el país. Ya casi lo contestaste todo, pero yo insistiría en saber cuáles fueron los puntos esenciales de tu polémica con los revisionistas, con François-Xavier Guerra (*México: del Antiguo Régimen a la Revolución *apareció casi al mismo tiempo que tu libro, a mediados de los años ochenta), o con Jean Meyer y otros historiadores que consideraban que, por su lejanía del modelo leninista y soviético, la Revolución mexicana era una revolución abortada, interrumpida o de segunda categoría, encasillada en eufemismos como el de "revolución democrática burguesa".*

Se han utilizado muchos adjetivos: revolución intervenida, interrumpida, parcial... Quizá habría que pensar en una revolución sin adjetivos. Obviamente no fue una revolución comunista, aunque había ciertas corrientes socialistas dentro de la Revolución mexicana. Fue en cierto sentido una revolución nacionalista que pasó por un periodo de conflicto, de guerra civil, para llegar después a un régimen que tanto política como social y económicamente era diferente al Porfiriato.

Mi discrepancia es con Guerra, no tanto con Meyer, porque la gran obra de Meyer es *La Cristiada*, con la que yo discrepo en algo aunque él ha matizado ciertos aspectos recientemente. Con Guerra sí hubo discrepancias graves e incluso un debate en una revista estadounidense. Guerra era muy erudito, una persona bien preparada pero que trató de imponer un modelo francés a México, diciendo que como en la Revolución francesa había habido un derrocamiento del Antiguo Régimen por medio de una revolución, un cambio rápido y violento de un Estado y una sociedad tradicionales a una sociedad más moderna, tenía que haber por fuerza algo similar en México. En efecto, la Revolución francesa introdujo una nueva política con nuevas asociaciones modernas, pero es muy difícil decir que la trayectoria política e histórica de México haya sido igual, precisamente porque el Antiguo Régimen mexicano fue el Porfiriato, un régimen que por sus orígenes, liberales y después positivistas, por ser autoritario pero no monárquico ni sagrado, era muy diferente del Antiguo Régimen francés. Es difícil sostener también que los revolucionarios mexicanos, maderistas o magonistas, eran innovadores en el sentido político; los clubes maderis-

tas, los grupos de artesanos o los círculos políticos que se opusieron al régimen de Díaz no fueron, en realidad, tan novedosos. Es decir, había una larga tradición de movilización política desde la Independencia. Los masones son otro ejemplo que Guerra enfatizó, pero los masones estuvieron presentes desde los años veinte y treinta del siglo XIX. Hay una frase de Ana Lokureva que dice que la Revolución mexicana comienza con un llamamiento al pasado, es decir, con Madero y otros diciendo: "Vamos a reinstituir el antiguo liberalismo de Juárez". Abunda la invocación a Juárez y a la Constitución de 1857 en el maderismo. En México la Revolución comienza con una suerte de restauración del antiguo liberalismo en contra del autoritarismo positivista de Díaz. Después aparecen nuevas corrientes, como el zapatismo, el agrarismo o el cardenismo, y la Revolución cobra más fuerza con las grandes reformas sociales y económicas. Creo, entonces, que el modelo de Guerra es muy equivocado, aunque hay que agregar que el libro es bueno en algunos otros sentidos, tiene mucha información buena, por ejemplo, sobre las redes de poder tradicionales del régimen porfirista.

La Revolución mexicana, *además de la inquietud que causó como una nueva interpretación, es un libro muy logrado de historia narrativa. Demuestras que no hay ninguna contradicción entre la historia seria y la historia narrada. Me gustaría que hablaras un poco de los personajes históricos con los que te has topado. ¿En qué piensas cuando piensas en Porfirio Díaz, o qué te ocurre con Madero? ¿Qué te dicen Zapata, Villa, Carranza? Quizá, dado que* La Revolución mexicana *apareció hace más de veinte años, estos fantasmas se han movido de lugar.*

Como historiador, la historia me atrae de dos maneras distintas. Está, por una parte, la historia en cierto sentido científica, aquella que nos permite armar explicaciones racionales conforme a datos empíricos, armar hipótesis, etcétera. Pero, por otro lado, existe una atracción distinta hacia los personajes, los acontecimientos y las tragedias; no es exactamente una atracción literaria pero tiene más que ver con la historia narrativa.

En cuanto a los personajes, yo no me considero biógrafo. Estoy trabajando actualmente un estudio del México de los años treinta, pero no es una biografía de Cárdenas, pues prefiero enfocarme en ciertas tendencias sociales y políticas. En el viejo debate entre los grandes hombres (y las grandes mujeres también) y las fuerzas sociales generales, me inclino más por estas últimas. Es verdad que los individuos tienen bastante peso. Importa, por ejemplo, el carácter de Díaz, que fue un estadista muy sutil cuyo régimen perdió al final capacidad debido a la edad del propio Díaz. Hubiera sido posible que Díaz manipulara su sucesión con más tino nombrando a Bernardo Reyes como su sucesor. Pero se resistió, no quería institucionalizar su régimen y por tanto vino la Revolución que quizás, usando una hipótesis totalmente contrafáctica, hubiera sido posible evitar o minimizar. Habiendo gobernado Díaz con bastante tino e inteligencia durante muchos años, al fin falló por culpa de su carácter.

Madero era una persona bastante sincera, idealista, incapaz de sobrevivir en un ambiente hostil, en aquel fuego cruzado entre los zapatistas y los orozquistas, por un lado, y los antiguos porfiristas y el ejército federal, por el otro.

Otra persona que no mencionaste, porque obviamente no es revolucionario, es Victoriano Huerta: también en su caso hubo un esfuerzo por restaurar el Antiguo Régimen. Haciendo comparaciones con otros regímenes militares de América Latina, puede decirse que el cuartelazo de Huerta tuvo un resultado contraproducente para su propia causa, pues lo que hizo fue acelerar, fomentar y fortalecer la Revolución. En varios momentos los individuos, ya sean Díaz, Madero o Huerta, importan dentro de una corriente de sucesos sociales y políticos en la que tienen cierta capacidad de maniobra.

¿Y Carranza? A Carranza le ha tocado desempeñar las últimas décadas un papel muy ingrato: la historiografía marxista de la Revolución mexicana lo puso como el peor de los termidorianos. Los actuales intentos de rescatarlo insisten en ligarlo demasiado al siglo anterior. En mi caso, como lector de historia de México, ya no sé qué pensar de Carranza a estas alturas.

Hay que reconocer que tuvo éxito hasta el último momento. No fue el líder de la revolución constitucionalista en el sentido amplio, porque ésta fue una revolución demasiado heterogénea, caótica. Su liderazgo a veces era formal; trataba de controlar a muchos grupos, los villistas, los sonorenses, ni hablar de los zapatistas. Su autoridad entonces fue muy limitada. Pero fue una persona capaz de navegar en esos ríos revueltos con cierta inteligencia. Probablemente el aspecto de la política de Carranza que más me impresiona es su manejo de las relaciones exteriores, su relación con Estados Unidos, su habilidad para suavizar la política esta-

dounidense, como cuando mandó a Luis Cabrera, un vocero muy capaz, a Washington, para conseguir el apoyo de Woodrow Wilson, que al final logró. Carranza mantuvo una posición nacionalista frente a Estados Unidos cuando la invasión de Veracruz y después con la Expedición Punitiva: en ambos casos la política exterior de Carranza fue hábil y exitosa, y por lo tanto la Revolución mexicana, no obstante estas invasiones estadounidenses, fue una revolución determinada más que nada por los esfuerzos de los propios mexicanos. Es decir, había intervenciones, pero no creo en la versión marxista de una "revolución intervenida" en la que las grandes potencias decidieron el resultado, como es el caso del historiador John Hart, quien más o menos dice que Estados Unidos apoyó a Carranza y por eso llegó al poder.

Otra vez, como en Díaz, es en el último momento cuando vemos el fracaso de Carranza: soñó con imponer a su sucesor, algo recurrente en la historia de México: el presidente que trata de trascender su poder. En el caso de Carranza nominó a Ignacio Bonillas, que tenía muy poco apoyo, porque no quería que Obregón llegara a la presidencia y por eso cayó asesinado, o se suicidó quizá. Le falló su inteligencia.

¿Qué te dice el mito de Zapata?

Zapata, más que otros de estos líderes o caudillos, era representante de un grupo, de una corriente revolucionaria. Pancho Villa, por ejemplo, es más complejo: hay más que debatir acerca de su carácter, su política, su relación con Estados Unidos. Zapata fue un líder bastante sencillo, muy ligado a su movimiento, un campesino muy atado a su te-

rruño en Anenecuilco, Morelos, anclado en una región de la que no quería salir. Ésa fue su fuerza y su debilidad: no quería asumir su parte en un gobierno central. Cuando se celebró la Convención de Aguascalientes, mandó a sus voceros intelectuales, como Soto y Gama y Palafox, a hablar, pues él no quería asistir. Según Womack, cuando Zapata fue a la ciudad de México, a fines de 1914, ésta no le gustó mucho; estuvo en un hotel un par de días y regresó a Cuautla. Se le ve correctamente como una figura heroica, en cierto sentido trágica, asesinado en una maniobra muy sucia de Pablo González y de Guajardo. Pero ¿qué habría pasado con Zapata si sobrevive? Yo creo que para la reputación póstuma de todo caudillo revolucionario es mejor morir joven, como Zapata en 1919. Incluso Villa murió joven, porque se retiró tres años antes de su asesinato. Los caudillos que sobrevivieron, o perdieron el poder, se sublevaron, fueron asesinados o llegaron a ser los caciques más ricos de los años veinte y treinta. Si uno toma, por ejemplo, el caso de Saturnino Cedillo, parecido a Zapata en ciertos aspectos, se ve que fue un ranchero de San Luis Potosí que llegó a ser un gran cacique, corrupto, autoritario, y que se lanza en una rebelión totalmente quijotesca en 1938-1939 contra Cárdenas. En cambio, al morir, Zapata todavía tenía ese estatus genuino de un héroe representante de los pueblos campesinos de Morelos. Su hijo, Nicolás Zapata, se volvió un cacique local, un poco más al estilo de Cedillo. Sobrevivir usualmente significa hacerse de una reputación mucho menos heroica.

En relación con la memoria que guardamos de los héroes de la Revolución, el PRI tenía una práctica, por así llamarla, politeísta. Quienes crecimos durante lo que tú consideras los años dorados del PRI estábamos acostumbrados a que, aunque se hubieran matado unos a otros los caudillos revolucionarios, descansaran en paz bajo el mismo Monumento a la Revolución. Era una historia oficial que borraba las contradicciones entre estos personajes. Pero hay quien dice, lo decía Octavio Paz, que eso tenía un lado positivo: corroboraba que la Revolución mexicana, una verdadera revolución para él y para todos los hombres de su generación, había evitado uno de los horrores del siglo XX, ese terror ideológico que no hubo en México.

El mito oficial postuló una imagen realmente errónea: la de una historia revolucionaria de consensos, un movimiento unificado que en realidad no lo fue. Hubo una lucha casi darwiniana por sobrevivir. Hubo demasiados asesinatos: de Carranza por los obregonistas, de Villa por los obregonistas-callistas, la masacre de Huitzilac en 1927... Creo que fue en la Cámara de Diputados, en cuyo muro de honor están grabados en oro los nombres de varios líderes que se habían matado unos a otros, donde un diputado dijo una vez: "Ése parece más bien un templo de Huitzilopochtli". Otras revoluciones han tenido una historia semejante, y además hay que distinguir entre conflictos, asesinatos que tienen cierta lógica político-social y otros sólo irracionales. Por ejemplo, yo creo que las rebeliones de los años veinte, como las de De la Huerta y Serrano, ya no ponían en tela de juicio la lógica, la trayectoria de la Revolución. En los años veinte, el curso de la Revolución ya está más o menos decidido: priva cierto consenso en cuanto a las reformas políticas,

sociales, económicas. Si uno compara la Revolución mexicana con otras revoluciones, más que nada la rusa o la china, veremos que su nivel de violencia fue mucho menor, aunque sabemos por la nueva historia demográfica que durante el periodo de la revolución armada, no tanto por las batallas sino por epidemias, como la influenza, hubo una caída de la población muy notable, una pérdida de dos millones de personas. Fue una experiencia desastrosa, y es muy importante no crear una imagen romántica de la Revolución. Pero no hay comparación con la Revolución rusa, especialmente durante el periodo de Stalin: no hubo terror ni colectivización forzosa. Al contrario, durante los años veinte y treinta priva un cierto progreso hacia un Estado más estable y menos violento. Un buen ejemplo es cuando Cárdenas exilió a Calles: hay fuentes confiables que afirman que Calles esperaba que lo fusilaran de inmediato y, al contrario, lo pusieron en un avión, se fue a California durante varios años y regresó. Las élites mexicanas, y en cierto sentido también las capas populares de la población, llegaron a ciertos acuerdos en el manejo político y se evitó la experiencia rusa, sin matanzas ni campos de concentración. También sería sugerente comparar a Cárdenas con Stalin como líderes contemporáneos. Cárdenas, como dice Enrique Krauze, fue un zorro en traje de franciscano: una persona muy inteligente que no era sanguinaria y quería evitar la violencia tanto como le fuera posible. El Estado mexicano nunca fue totalitario, nunca controló todos los medios de comunicación; siempre hubo una prensa libre, a veces muy crítica del régimen. En la literatura, por ejemplo, hubo novelas como las de Mariano Azuela, muy críticas de la Revolución; en el arte,

los murales, pese a su poder de legitimación, también podían ser muy críticos. Muy poco tenía que ver el México de los años veinte y treinta con la Unión Soviética.

Se decía que en la Unión Soviética restaban y que en el Estado de la Revolución mexicana sumaban. Para terminar, en un texto reciente, hablaste del "Leviatán de papel" para referirte a los Estados que ofrecen mucho y dan poco a la sociedad, poseedores de una fuerza más simbólica que real. Has aplicado este concepto al Porfiriato y también al régimen posrevolucionario, por lo menos hasta 1930. Ahora que estás trabajando en el tercer tomo de tu Historia general de México, *debo preguntarte: quienes vivimos tantos años bajo los regímenes herederos de la Revolución mexicana, ¿vivimos engañados, creyendo en un Leviatán de papel que no era tan todopoderoso? ¿En qué medida el Estado mexicano que conmemora, un siglo después, la Revolución mexicana es o no es un Leviatán de papel?*

La frase "Leviatán de papel" surgió en una conferencia y alude a un Estado que supuestamente tiene muchísimos poderes pero en realidad es un gigante con pies de barro. En México, como en muchos otros países, hay una brecha entre los principios políticos, la Constitución, las leyes y la realidad. Eso provoca la existencia de un Estado que simula una fuerza que no tiene o que se considera "muy democrático", con un discurso social igualitario que en los últimos cincuenta años ha llevado a cabo políticas empobrecedoras, creadoras de una enorme desigualdad. Hay una brecha entre lo dicho y lo práctico, lo formal y lo cotidiano. Muchos aspectos de México tienen que ver con ese dualismo entre los ideales y la realidad.

En cuanto a la fuerza del Estado y el Leviatán de papel, tiene que ver un poco con aquello de los estados habsbúrguicos o borbónicos. Insisto: el Estado mexicano dirigido por el PRI tras la Segunda Guerra Mundial no fue un Estado tan fuerte como lo creían los historiadores y los politólogos. Jóvenes historiadores están estudiando con mucho cuidado la formación del poder priista, su estructura en los diversos estados de la república, la naturaleza de sus redes locales, su relación con los caciques, con el ejército. Me ha sorprendido leer una tesis reciente que afirma que, aun en los años cincuenta, el ejército mexicano se basaba en algunos feudos locales donde el comandante militar importaba más que el poder político.

Hoy incidirían nuevos factores, como los narcos. El Estado mexicano es más fuerte, sin duda, que el peruano, por ejemplo, y ha tenido continuidad sin golpes militares. Pero su capacidad, al estilo borbónico, para intervenir y cambiar la sociedad ha sido bastante reducida. Incluso se pueden ver casos de presidentes muy ambiciosos, como Echeverría, que trataron sin éxito de introducir nuevas políticas, como la reforma fiscal, o está el caso de las reformas energéticas, cuya falta de concreción habla más de la debilidad que de la fuerza del Estado mexicano, un Estado más débil de lo que se piensa. Hay un politólogo estadounidense que habló del Estado priista, incluso en su apogeo de los años sesenta, como un queso *gruyère*... Quizá la expresión "Leviatán de papel" sea un poco exagerada, pero creo que el Estado mexicano ha sido mucho menos fuerte, menos dominante, de lo que hemos supuesto.

XIV. Jean Meyer o la libertad religiosa

México, como Francia, es un país que adopta. Y de los escritores franceses que han hecho una segunda vida en México pocos tan queridos como Jean Meyer y quizá ninguno tan cercano al corazón de quienes encontraron en él no sólo una voz, sino una fuente de reconocimiento capaz de otorgarle sentido a la historia propia. Y si Meyer, de familia alsaciana y nacido en Niza en 1942, nunca hubiera hecho una vida mexicana como la ha hecho desde que llegó al país en 1965 siguiendo las huellas de los cristeros, si tras publicar *La Cristiada*, su trilogía (1973-1975), se hubiese desinteresado por completo de México, nuestra deuda aun así sería inmensa.

La Cristiada es de aquellas obras que aparecen muy ocasionalmente en la historia de la historia y se convierten en episodios, casi milagrosos, de restitución. Meyer recuperó el origen, el fragor y las consecuencias de una guerra civil que entre 1926 y 1933, con una tregua de tres años que sólo sirvió para desarmar a quienes se habían rendido obedeciendo una orden que no se podía desobedecer sin incurrir en herejía, costó la vida de 250 mil personas, de las cuales 90 mil eran soldados de ambos bandos. A diferencia de las víctimas de la Revolución mexicana, cuya contabilidad se habría cerrado oficialmente con la Constitución de 1917, sobre los cristeros –tal cual se lo advirtió a Jean Meyer su maestro Luis González y González en San José de Gracia–,

al estigma de la derrota se sumaba la letra escarlata de la muerte civil. Los miasmas azufrosos de la Reacción sofocaban a un régimen más jacobino que liberal al cual se avinieron, a cambio de traicionar una rebelión campesina, la jerarquía católica mexicana y el Vaticano. Todo eso está en *La Cristiada*, obra maestra de la historiografía del siglo XX, uno de esos libros, insisto, que modifican el registro moral, alteran la secuencia de los hechos y obligan a una cultura entera a releer y a reescribir. Meyer es el gran historiador mexicano de la libertad religiosa.

Meyer, en esa aventura, no se conformó (lo cuenta González y González en su prólogo a la edición de 1992 de *La Revolución mexicana*) con aplicar el marxismo universitario de los años sesenta ni se encerró en la ciudad de México ni aceptó la versión fraguada por los gobiernos posrevolucionarios al glorificar su empeño (detenido por esa mezcla de sentido común y compasión que hizo grande al general Lázaro Cárdenas) de desenraizar el catolicismo rural mexicano. Antes de que se volviera verdad periodística el deber de memoria, Meyer lo cumplió con *La Cristiada*. En *La gran controversia. Las Iglesias católica y ortodoxa de los orígenes a nuestros días* (2006) afirma Meyer que el historiador no debe emular a Chateaubriand, quien, ensombrecido por Napoleón, se propuso convertirse en el vengador de la historia. Duda Meyer de la judicialización del pasado al que conduce con frecuencia ese escrutinio público.

He mencionado a Meyer entre los escritores franceses que se hicieron mexicanos no sólo porque escribe en español desde mediados de los años sesenta y en nuestra lengua ha publicado un par de novelas históricas (*A la voz del rey*,

1989, y *Los tambores de Calderón*, 1993). La historiografía, además, es y debe ser una rama de la literatura, por lo cual la tentación novelística de Meyer se comprende. Quien lea la parte apologética de *La Revolución mexicana* encontrará, concentradas, las virtudes literarias de Meyer: sin caer en la arenga romántica, ajeno al panfleto político, sólo amparándose en el vigor moral de la evidencia, va dando al traste con una mitología completa.

Yo no sé si pueda ser una ciencia la historia, pero de lo que estoy seguro ante obras como la de Meyer es de que forma parte de la imaginación vívida, escuchada y escrita, de una nación, como el lector lo puede averiguar leyendo esa autobiografía desplazada en el tiempo que es *Yo, el francés. La intervención en primera persona* (2002), el libro que recoge y recrea los testimonios de los oficiales franceses que en el siglo XIX llegaron y se fueron con el emperador Maximiliano. También puede probarse, en *Samuel Ruiz en San Cristóbal* (2000), la aptitud de Meyer como historiador del presente, al testificar la conflictiva actuación, en Chiapas, de los catecúmenos indígenas y de su obispo, antes, durante y después del levantamiento neozapatista de 1994.

No se contentó Meyer con ser mexicanista: las historias nacionales, junto con las literaturas nacionales, se van volviendo intransitables para los espíritus universales. Tras ser un extraño caso de exiliado político francés que llega a París en 1969 expulsado de México por el régimen mexicano, aprendió ruso. No sólo le interesaba a Meyer seguir en primera línea, con el rigor del historiador que se propone conocer la lengua de quienes estudia, los protagonistas de la desintegración de la Unión Soviética, y comparar lo in-

comparable, el caso cristero con la destrucción comunista del campesinado ruso, sino completar el conocimiento espiritual del catolicismo mexicano con la historia de la Iglesia ortodoxa.

Si se entiende el ecumenismo como una sustitución de la religión por la ética, es probable que Meyer sea católico sin ser ecuménico. Sabemos que buscó los santuarios perdidos del Bajío y del occidente de México en la pequeña parroquia ortodoxa de Saint-Irénée de París, cismática entre los cismáticos. Dice Meyer, como el poeta polaco Czesław Miłosz, sentirse a la intemperie en un mundo en que desaparecieron el Paraíso y el Infierno, y donde la creencia en la vida después de la muerte se ha debilitado; por ello, le ha parecido que la historia religiosa es la primera que debe ser contada. Contada –agrego– sin *entusiasmo*: a Meyer el trato juvenil con el pesimismo de Paul Valéry lo amargó un poco, para bien. En ese relato, Meyer se ha hecho acompañar de Juan Rulfo y del *Andréi Rubliov* de Tarkovski y ha sido fiel, a través de muchos libros, a sus maestros: el infatigable Pierre Chaunu, el cronista de las cruzadas Steven Runciman, el gran microhistoriador Luis González y González.

Con su aire a lo Clint Eastwood, Jean Meyer está imantado de lo que el primero de sus maestros, Fernand Braudel, consideraba la milagrosa potestad del historiador: su capacidad para revivir todo lo que toca, rodeándose de seres extraordinarios, y así vencer a la muerte.

Sobre tu formación intelectual acabo de leer los fragmentos que nos ofreces en La gran controversia, *tu gran libro sobre el cisma de las*

Iglesias católica y ortodoxa: de Alsacia a Niza, empujado por la Segunda Guerra Mundial, con tus padres, católicos, hasta al descubrimiento de México, y de un México, el cristero, que sacaste, casi solo, del olvido y de la ignominia. Si tuviera que definirte de manera sucinta, diría: "Jean Meyer es un historiador de la libertad religiosa". Si es así, ¿cómo llegaste a ser ese tipo de historiador?

A la distancia, en lugar de ver claramente qué camino tomé y por qué, me pierdo. Por lo tanto no me es fácil dar una respuesta clara. ¿Vocación de historiador? Mi padre era maestro de historia y geografía porque en Francia, durante la secundaria y la prepa, no se separan las dos materias. Mi padre era un excelente maestro, adoraba su oficio, pero en Francia como en México la enseñanza de la historia en la escuela es bastante lamentable, muy aburrida, una materia de la que los muchachos huyen. Y mi padre, tan enamorado de su oficio, le pidió permiso al director para tenerme en su salón. De tal manera que mi padre me enseñó a amar la historia y la geografía. Pero al terminar la prepa, con el pase automático a la universidad, yo no tenía ninguna vocación clara. Por inercia me fui a letras y cuando me especialicé lo hice sin pensarlo en historia: mi padre me montó sobre un riel del cual nunca me bajé.

Después la formación me obligó a entrar a la Normal Superior. Allí fui de la generación de Régis Debray, Étienne Balibar y Nicos Poulantzas; fuimos compañeros de manifestación contra la guerra de Argelia. Después cursé la licenciatura en la Sorbona. Soy un historiador surgido de una camada de compañeros filósofos, algunos de los cuales después fueron psicoanalistas, como François Lebovits. Y hubo

entonces un "antagonismo" en el buen sentido griego de la palabra: el muchacho provinciano frente a esos compañeros parisinos, algunos como Régis Debray de alcurnia, todos marxistas, militantes ya del Partido Comunista, que me atacaban amistosamente, retándome: "Te exijo que me inventaríes tu concepto de Dios". Yo era católico, tranquilamente católico, de familia católica de muchas generaciones. Y sabemos lo de las "muchas generaciones" por un hecho muy feo: Alsacia fue anexada por Hitler en 1940 y mi abuelo paterno, que se llama también Joseph Meyer, tuvo que justificar limpieza de sangre...

De cuatro generaciones...

De cuatro generaciones, como lo exigían los estatutos de Núremberg de 1935. Tenemos un certificado nazi de limpieza de sangre, con la esvástica. Un día que mi abuelo me contaba esto, le pregunté a mi padre: "Oye, ¿tú tienes ese certificado?" Y mi padre me dijo: "¡Lo quemé!" Pero cuando murió mi padre encontré el certificado: lo tenía pero mentalmente lo había quemado.

La Normal Superior fue muy importante por ponerme en contacto con el mundo de la militancia política. Era yo un buen estudiante pero realmente lo que me apasionaba era la famosa Cinémathèque de Henri Langlois. Tengo recuerdos fabulosos: a la cinemateca venía Godard, venía el viejo Joris Ivens a presentar sus documentales sobre la guerra de España, vino Von Sternberg a presentarnos *El ángel azul* con Marlene Dietrich. El cine era lo que me fascinaba.

Entré realmente a la historia a la hora del doctorado. Yo

iba a hacer una tesis sobre la historia de Estados Unidos, pero entonces se presentó un accidente: el primer vuelo *charter* de la historia. Lo recuerdo muy bien: en el pasillo de la Sorbona vimos un cartel que decía "París-Nueva York. Ida y vuelta. 500 francos". Eso era mi beca de un mes, o sea baratísimo. Con un compañero del Partido decidimos ir a Cuba pasando por México. Una de nuestras amigas era muy amiga de Chris Marker, y Marker en ese momento estaba terminando su fabuloso, romántico documental totalmente pro castrista titulado *¡Cuba sí!* Marker ha inspirado a cantidad de jóvenes directores; incluso mi hijo Matías me dice que *La jetée* de Chris Marker fue como un parteaguas, y también *Le fond de l'air est rouge.* Así llegué a México, aunque no a Cuba, porque cuando fuimos al aeropuerto nos dimos cuenta de que los agentes mexicanos sellaban los pasaportes con la leyenda "Ha entrado a Cuba" y con eso ya no se podía pasar por Estados Unidos. Quien fue a Cuba en mi lugar fue Régis Debray porque Chris Marker nos daría una carta de presentación con Fidel Castro y con el Che Guevara, y nos iba a prestar una cámara...

La madeja del destino...

Así se armó el destino de Régis Debray, pero también el mío, porque duramos tres meses en México dando la vuelta como turistas mochileros. México me sedujo. A la hora de hacer la tesis de doctorado le dije a mi maestro: "Estados Unidos no. Yo quiero trabajar la historia de México, la Revolución mexicana". Y felizmente ese hombre, Jean-Baptiste Duroselle, conocía México. Rafael Segovia, que había sido su alumno, lo

había invitado a El Colegio de México dos o tres veranos a dar una clase de historia de las relaciones internacionales.

Una persona muy importante para mí fue Pierre Chaunu, que acaba de morir a los 86 años, un historiador del tamaño de Marc Bloch y Fernand Braudel. La primera mitad de su vida la dedicó a la América colonial y a la España del siglo XVI y XVII. En una segunda etapa abandona América y entra a la historia moderna de Europa. Es un gigante que dejó una obra de cincuenta volúmenes. Chaunu tenía el único seminario de doctorado de historia de América Latina. Era más bien de historia colonial, pero aceptaba de todo. Entonces ahí presenté yo mi proyecto sobre Zapata, y Chaunu me admitió.

¿Ya había salido el libro de John Womack, Jr., Zapata y la Revolución mexicana *(1969)?*

No, te estoy hablando de 1964, 1965; Womack estaba empezando a hacer su tesis. En ese seminario había un jesuita mexicano, el padre López Moctezuma, que empezaba una tesis sobre el gran enemigo de los jesuitas, el arzobispo de Puebla, Palafox, y por desgracia no la pudo terminar. El padre López Moctezuma me dijo: "Mire, está muy bien Zapata. Pero si usted quiere trabajar un capítulo virgen de la historia de la Revolución mexicana ahí está la Cristiada". Yo ni había oído la palabra "cristiada", pero este hombre me convenció. Fue otro accidente. Y pude llegar a México en excelentes condiciones, como profesor visitante en El Colegio de México, donde duré cuatro, cinco años, los de mi trabajo de campo. Me topé con el problema de que tanto la Igle-

sia como el Estado tenían cerrados los archivos, el tema no se trabajaba. Yo tenía veintitrés años, era joven y estaba enojado: "Malvados arzobispos, malvados políticos, malvados generales". Tengo una carta de la Secretaría de la Defensa en que se me dice muy cortésmente que por desgracia no hallaron absolutamente nada sobre la Cristiada. Actualmente ya está abierto ese archivo: es estupendo, un galerón más grande que mi casa.

Ya Chaunu me lo había anticipado: "Usted se va a topar con archivos cerrados. Tiene que hacer como Oscar Lewis. ¿Usted leyó a Oscar Lewis?" Yo no sabía quién era Oscar Lewis y me dice: "Gallimard acaba de publicar *Los hijos de Sánchez*; tiene usted que leerlo y tiene usted que trabajar como él, es decir, ir con una grabadora en la mochila".

El primer año lo pasé enojadísimo, buscando archivos como loco. Hasta que un día el viejo don Miguel Palomar y Vizcarra, que había sido de los más furibundos dirigentes de la Liga de la Defensa de la Libertad Religiosa, me dice: "Hay un buen hombre que nunca fue a la escuela y no entiende mucho, pero fue un gran cristero. Es un héroe y vive aquí muy cerca. Se llama Aurelio Acevedo. Vaya a verlo de mi parte". Y otra vez, digamos, me abren una puerta.

Aurelio Acevedo, que había sido general cristero, incluso gobernador civil cristero del estado de Zacatecas, tenía un enorme archivo personal de toda la Cristiada. Publicaba un pequeño boletín mensual, *David*, para los veteranos cristeros y tenía un fichero de tres mil direcciones. Me hizo el favor de llevarme al cerro del Cubilete a la peregrinación de los cristeros, donde me presentó con esa multitud para mí anónima de cuatrocientas, quinientas personas,

ante los cuales dijo: "A este joven historiador francés hay que ayudarlo. Él va a escribir la historia de la Cristiada. Es nuestra última trinchera. Antes de morir tenemos que ayudarlo".

Te has de haber sentido muy comprometido...

Ninguno de mis estudios de historia antigua, de historia de la Edad Media, me había preparado para eso. Tampoco era periodista. En las primeras entrevistas yo no sabía por dónde ir. Realmente la investigación de *La Cristiada* fue el parteaguas de mi vida personal y profesional.

Te convertiste en un historiador de la libertad religiosa...

No lo había pensado en esa forma, pero de cierta manera así fue. También he querido ser un historiador que intenta crear puentes entre la tierra y el cielo. Acuérdate que al principio lo que me interesaba era Zapata, quizá porque soy de extracción campesina. Mis abuelos, los dos, eran maestros de primaria y de familias campesinas, campesinos pobres, alsacianos, microfundistas. Mi abuelo sabía ordeñar y manejar la guadaña y me llevaba al campo. Uno de mis tíos, intelectual y profesor, se metió en una vida paralela de campesino, y mi abuelo estaba muy feliz con lo que llamaba el "éxito ranchero" de ese tío, que fue mi padrino y pesó mucho en mi vida. Yo tenía también un sueño campesino que nunca realicé, y por eso buena parte de mi trabajo es historia agraria. En *La Cristiada* no descuido el elemento agrario. Se trata de lanzar puentes entre la tierra

y el cielo, lo que me lleva, en la segunda mitad de mi vida, a partir de 1985, a la historia de Rusia y de sus campesinos.

Hiciste una historia comparativa entre el campesino mexicano y el ruso.

En los años veinte el gobierno soviético emprende su enorme obra de erradicación del campesinado ruso en dos niveles: terrenalmente, con la colectivización de la tierra, y espiritualmente, con la destrucción de la religión. En México no se pretendía destruir la religión, sólo a la Iglesia católica. Coincide entonces el intento de Morones, en 1925, de crear una Iglesia cismática con el modelo de Lenin, que había impulsado un cisma en el seno de la ortodoxia, la llamada Iglesia Viva. De hecho, ése es el detonador de la crisis del conflicto religioso en México, porque la historia de México es parte de la historia mundial.

¿Calles sabía que había un precedente en Rusia?

No estoy seguro de que Calles lo supiera, pero el Vaticano sí y se asustó. El cisma mexicano fue grotesco, y fracasó inmediatamente esa Iglesia llamada "católica, apostólica y mexicana". De cualquier modo fue trágico porque provocó la movilización de los católicos mexicanos, la creación de la Liga de la Defensa de la Libertad Religiosa, que sería el instrumento beligerante.

Pues sí, historiador de la libertad religiosa. Pero yo pensaría más en la escalera de Jacob, donde los ángeles suben y bajan de la Tierra al Cielo. Yo diría que me formé en las dos

dimensiones, la formación histórica que recibí en Francia, la de la Escuela de los Anales concentrada en la economía y la sociedad, mientras que la historia de las mentalidades vino después, en México.

La historia de las mentalidades sería el tercer momento de la Escuela de los Anales.

Sí. Antes era economía y sociedad, y tan es así que el primer subtítulo de mi tesis, cuando se registra en París, es *Economía, sociedad e ideología en el México revolucionario.* Tuve que meter de contrabando al principal actor: la religión como ideología.

Un amigo muy querido, el editor de cine Rafael Castanedo, que tú también conociste y que nació en Guanajuato, tierra cristera, me dijo que ese origen lo predispuso para conmoverse, desde ese extremo religioso de Occidente que es el occidente mexicano por el otro extremo de Occidente, la Rusia ortodoxa. "Es que a mí lo ruso me viene porque soy de Salvatierra", decía cuando se conmovía ante las películas de Tarkovski. Llegaste a México –como te describe Luis González y González– a los veintitrés años y te volviste, de varias maneras, mexicano. A fines de los ochenta aprendiste ruso como autodidacta y ahora, además de ser un historiador mexicano, eres también un historiador ruso, por así decirlo. ¿Cómo ha sido esa peregrinación, si es que ése es el nombre adecuado?

Hay otra vez raíces familiares de por medio. Recuerdo a mis padres y mis abuelos cuando yo era chico, hablando bien de Rusia, no de la Unión Soviética. Y recuerdo a mi abuelo materno hablando de Stalin: "Ten cuidado, cuando lo ves

sonreír y se le baja el bigote así, es que está planeando una cosa horrible". Para ellos Rusia era nuestro gran aliado en la Primera Guerra Mundial, el que salvó a Francia en agosto de 1914 cuando los alemanes iban a tomar París. Solzhenitsyn lo cuenta en ese libro fabuloso que es *Agosto de 1914*.

Volviendo atrás, Chaunu estaba en el jurado cuando presenté la tesis. Era un hombre exaltado y generoso. Cuando hablaba, ya fuera en su salón de clase, en un coloquio o en un examen profesional, tenía, además de mucho conocimiento, una inspiración increíble. Cuando comentó mi tesis no sólo no me hizo ninguna pregunta, sino que realizó unos comentarios infinitamente superiores a lo que yo había sostenido. Esos comentarios los retomé a la hora de rerredactar la tesis para la publicación en México de *La Cristiada*. Recuerdo cómo se levantó, bajó del podio y siguió caminando entre el público, para terminar diciendo: "Ese México del altiplano, en la historia de la Iglesia, comparte un lugar privilegiado con la Europa de la Edad Media y con Rusia". En mi libro recojo lo de Chaunu. De la misma manera él entendía que los cristeros "no podían quedar bien con nadie, ni con la Iglesia ni con el Estado, porque eran los compañeros de la imposible fidelidad". Por eso la dedicatoria de *La Cristiada* es para Aurelio Acevedo y los compañeros de la imposible lealtad. La fórmula es de Chaunu.

Así es que Rusia, inconscientemente, ya estaba en ese momento, en 1973, cuando publico *La Cristiada*. Y aquí tengo que rendir homenaje a Arnaldo Orfila, director de la editorial Siglo XXI, que tuvo el valor y la generosidad de publicar ese libro en una editorial tan marxista. Todos sus consejeros le decían: "Doctor, usted le va a hacer la barba a la

reacción". Pero lo publicó. En ese momento yo no sabía que diez años después me iba a echar un clavado en la historia profunda de Rusia y de la Unión Soviética. Lo que pasa es que entre tanto me expulsaron de México en 1969...

¿Por qué te expulsaron de México?

Tienes el mayo de 1968 en Francia. El movimiento estudiantil en México. Un año después la revista francesa *Esprit* arma un número especial sobre el 68, sobre el movimiento estudiantil en el mundo, y me encarga un artículo sobre América Latina, en que hablo de Brasil, Chile y otras partes. A México le dediqué sólo tres páginas, pero digo: "No se sabe bien a bien quién es el responsable de la represión, pero el responsable es el gobierno mexicano". La revista sale en mayo, la embajada de México informa a la Secretaría de Gobernación, pide que me apliquen el artículo 33, y lo hacen. Yo tenía en ese momento cuatro años en México, no pensaba volver a Francia sino de vacaciones, y acababa de reanudar mi contrato con El Colegio de México. A los cuatro días tuve que salir del país.

Todo aquello fue otro favorable accidente de la historia: me hizo héroe y mártir sin quererlo, lo que me valió amistades. No me atrevo a llamarle "amistad", pero me valió una relación personal con don Daniel Cosío Villegas y con el rector Ignacio Chávez, que me organizaron una comida en el restorán La Lorraine el día antes de mi salida. Yo era un muchacho de veintisiete años, y estaba rodeado de esos hombres que eran, que siguen siendo, admirables. De entonces viene también mi amistad con Antonio Alatorre. Hubo tam-

bién una reacción muy generosa por parte del sector académico francés. El Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) convocó a una sesión extraordinaria de verano en que se decidió contratar a tres personas en calidad de refugiados políticos: uno era Fernando Henrique Cardoso, que luego fue presidente de Brasil; otro un polaco cuyo nombre se me escapa y que huía del antisemitismo feroz que desataba en ese momento el régimen comunista de Varsovia, y yo, un francés que volvía a Francia como refugiado político. No regresé sino hasta 1972, cuando don Daniel, a través de Luis González y González, me mandó el mensaje: "Puede regresar". Era la apertura democrática del presidente Echeverría. Así que te digo: no hay mal que por bien no venga.

Tu libro sobre La Revolución mexicana (1973) *cambió muchas cosas. Introdujo –estoy especulando– cierta cadencia de la cuenta larga de Braudel a la historia de México. Así como la Revolución francesa fue reinterpretada como una vida del* Ancien Régime *más allá de la muerte, y la Revolución rusa agravó hasta el paroxismo el autoritarismo ruso. ¿La Revolución mexicana prolonga y fortalece la historia del Estado en México? ¿Eso pensabas en 1973? ¿Eso piensas aún? ¿A la Revolución mexicana la inventó la ideología de la Revolución mexicana?*

Eso pensaba y eso sigo pensando. Ese libro es como un post scríptum a *La Cristiada*. Yo acababa de poner punto final a las dos mil cuartillas de *La Cristiada*, que todavía no defendía como tesis, cuando François Chevalier, el gran historiador de la Nueva España, el autor de *La formación de los latifun-*

dios, quien ocupaba la recién creada cátedra de historia de América Latina en la Sorbona, me pidió sustituirlo. Un día me invita a comer y me dice que tiene un problema. Se trataba de un compromiso con la editorial Calmann-Lévy: tenía que entregarles en mayo o junio un libro sobre la Revolución mexicana para una colección que se llamaba "Las grandes olas revolucionarias", y no tenía tiempo para escribirlo. "¿Usted puede?", me dice y acepté el reto. Entonces tuve que escribir ese libro *au fil de la plume*, sobre la marcha, en mi Olivetti Lettera 22. Conocía bastante bien el tema, y creo que escribí el libro durante cinco o siete semanas, 330 cuartillas, prácticamente sin consultar nada, casi de memoria. Pero actué como "plagiario intelectual" de Tocqueville, el de *El Antiguo Régimen y la Revolución*. En ese momento François Furet, que empezaba a darse a conocer como el terrible demoledor de la mitología historiográfica de la Revolución francesa, había logrado que Gallimard publicara en libro de bolsillo *El Antiguo Régimen y la Revolución*, y Tocqueville me dio la clave: la idea fundamental de que los jacobinos y Napoleón terminan la obra emprendida por la monarquía.

La mano invisible de la historia actúa donde el revolucionario cree destruir un antiguo régimen. Es una ironía de la historia que quien cree destruir un régimen lo lleve a su perfección. La obra centralizadora de los monarcas franceses desde el siglo X hasta Luis XIV, y que fracasa con Luis XVI, la realizan Robespierre y Napoleón. Así también, en los supuestos enemigos de Porfirio Díaz, y digo "supuestos" porque en Obregón, que era un hombre muy inteligente –decía que "el único error de don Porfirio había sido llegar a viejo"–, no había ningún elemento ideológico antiporfi-

rista. Calles es el gran estadista de la Revolución mexicana que viene, como Alejandro, a cortar el nudo gordiano. Resuelve todo el reto del siglo XIX: crear un Ejecutivo fuerte. Espero que algún día un personaje notable como Phil Weigand termine su libro, que probará de manera indiscutible que el fascismo italiano fue el inspirador de Calles. Weigand, arqueólogo estadounidense y sabelotodo, encontró un ejemplar de los estatutos del partido fascista anotado por Calles. Después Cárdenas organiza el partido sobre cuatro pilares, es decir, el modelo corporativista. Esa herencia corporativista se la debemos al régimen Calles-Cárdenas, cuyo modelo fue el fascismo de Mussolini. Lo digo fríamente, pues en esos años veinte y treinta, antes de la calamitosa alianza que subordina a Mussolini con Hitler, muchísimos jóvenes de Europa veían a Mussolini como un líder revolucionario, tal como mi generación vio a Castro.

La crítica de la Revolución mexicana, desde tu libro, ha pasado por al menos dos momentos. Primero, vino la crítica marxista de la Revolución mexicana, que se fue por el lado de que la nuestra no fue una revolución tan verdadera porque no era una "revolución" a la soviética. Revolución que no era de origen marxista-leninista, como la rusa o la china, era una revolución de segunda categoría, y quedaba en "gran rebelión". Después se ha impuesto otra noción, actualmente muy popular en el periodismo y en la academia, que dice que en realidad no hubo Revolución mexicana. Es una suerte de boulangisme *que se origina en honrar la convicción pública de que los políticos son siempre iguales y las revoluciones sólo sustituyen a unos ladrones por otros ladrones y que esos ladrones inventan una ideología estatal que los cubra. De esas desmistificaciones se*

pasa a poner en duda que haya habido un millón de muertos. Fueron menos, se dice, se murieron de gripe o se fueron a vivir a Estados Unidos, como si la disminución en la cantidad variara la naturaleza revolucionaria del fenómeno. Hay, en ese negacionismo, no sé si tú estés de acuerdo, una confusión de raíz: en el siglo XXI, después de la experiencia de las revoluciones del siglo XX, las consideramos catástrofes que la voluntad pública debe evitar mediante la democracia. Pero ello no puede llevar al decreto historiográfico de que las revoluciones, siendo sus consecuencias inhumanas e inaceptables, no hayan existido.

Tienes razón. De hecho, cuando yo escribo *La Revolución mexicana* comparto todavía esa idea marxista de que la única revolución es la soviética, o la maoísta, porque incluso a la Revolución francesa tan admirada por Lenin o Marx...

Se le encontraron muchos defectos...

Para ella estaba el casillero "revolución burguesa", un paso en el camino hacia la verdadera, la gran revolución que pondría fin a la historia. En realidad aceptaba yo esa tesis marxista por enojo contra el México de ese momento, bajo el impacto de Tlatelolco y del Jueves de Corpus de 1971. Yo no sabía que iba a venir la apertura democrática y después la interminable pero finalmente lograda transición democrática. Cuando termino mi libro, no se me ocurre escribir, como lo dijo Mario Vargas Llosa, que el régimen es invencible porque es una dictadura perfecta, pero sí digo: "es una revolución que tiene como ambición prohibir toda nueva revolución". Con ese enojo descalifico a la Revolución

mexicana diciendo "no es una revolución". Pero desde luego que lo fue. Fue un cataclismo. Hubiera sido una revolución "blanca" o un "golpe seco", como dicen algunos, si no hubiera venido "la contrarrevolución", en la cual Huerta fue el instrumento para asesinar a Madero.

El famoso millón de muertos nunca lo pudimos contabilizar, y creo que no va a ser fácil hacerlo. Efectivamente ahora se ha puesto muy de moda decir que la gripe española mató más gente. Yo creo que la historia de esa epidemia sí se podría escribir, porque hay registros de defunciones, al menos en la ciudad de México. Lo que pasa es que la gente considera que la etapa violenta de la Revolución termina en 1919 o cuando se rinde Villa. No: hay que meter la Cristiada, que costó 250 mil vidas, no sólo de combatientes, sino de civiles, víctimas de los daños colaterales. Por ejemplo, se hizo lo que en todas las guerras coloniales o civiles modernas: concentrar a la población civil, práctica que empezó, quizá, precisamente, el español Weyler en Cuba a fines del siglo XIX, luego los estadounidenses en Filipinas y los ingleses contra los bóers, y se generaliza en el sigo XX.

La Cristiada es la entrada de México al siglo XX.

Sí. De repente concentran a toda la población de los Altos de Jalisco en cinco pueblos grandes o ciudades, en Arandas, en Ocotlán, en León. Es invierno, de un día para otro la gente sale a pie, cargando lo que puede: bebés, viejitos... Cae aguanieve, hay campamentos improvisados y de pronto se sueltan las viruelas. ¿Cuántas personas mueren en ese momento? No lo sabemos. Pero el general Garfias, que fue

director del Archivo Histórico antes de ser rector de la Universidad de las Tres Armas, calculó la cifra de 250 mil vidas. Además, la Cristiada y su represión asoló a todo el Bajío, todo el centro-occidente de México. A la hora de escribir mi libro sobre el apoyo de los católicos estadounidenses a los católicos mexicanos (*La cruzada por México*, 2008) me encontré con el dato de que millón y medio de mexicanos tomaron el camino del exilio entre 1926 y 1929, huyendo de una devastación que fue mayor en el campo que en la ciudad. Porque había dos Méxicos: en la ciudad, ante las misas clandestinas, cae la policía, arrestan al sacerdote y a las señoras, incluso si es la esposa del general Amaro, pero las sueltan y no fusilan al sacerdote; en el campo se fusilaba sencillamente porque alguien había puesto un listón negro a la entrada de su casa, encarcelaban a las mujeres porque vestían de luto o mataban a los soldados que traían escapularios. En el campo, pues, nos encontramos con la barbarie absoluta. Se cortan cabezas, se exponen los cadáveres, se queman los pueblos, se saquea.

Esa idea de la Revolución mexicana como un horror para los civiles, ese testimonio de una verdadera calamidad que está en tu obra y en la de Luis González y González, contrasta mucho con la idea de la generación anterior, propia de Octavio Paz en El laberinto de la soledad *(1950), de que todo aquello fue, simbólica y sacrificialmente y leído en el orden de la filosofía de la transgresión, una Fiesta a través de la cual los mexicanos se reconocen en los mexicanos...*

La fiesta de las balas... México se reencuentra a sí mismo.

Dice Braudel que el oficio de historiador es milagroso porque convierte en vivos a todos los seres que tocamos, que es una victoria sobre la muerte. La Cristiada, *me parece, es esa clase de victoria. Asumiéndolo, ¿no crees que actualmente se confunde la condena moral de la violencia histórica en todas sus formas con la negación historiográfica de la existencia de las revoluciones?*

Ésas son fórmulas muy bonitas y captan un elemento de verdad. Hay una vieja fórmula latina, creo que está en César en *La guerra de Galias* o en Tácito, que dice "a sangre y fuego y sangre". Hay otra fórmula latina, *Ense et aratro*, "con el arado y con la guadaña", que anuncia ya la reconstrucción. La Revolución mexicana tuvo las dos etapas. Eso lo dice Luis González y González mucho mejor que yo en *Pueblo en vilo* (1968), libro al que le debo tanto como a mis vivencias con Luis en San José de Gracia, largas temporadas en que él me presentó a sus tíos –todos habían sido cristeros–, vivencias sin las cuales mi conocimiento de los hechos hubiera sido muy diferente. Luis, en fin, decía: "Antes de 1916, solamente la gente de la ciudad se sentía realmente mexicana. La primera lealtad de los del campo era con su pueblo, con su parroquia, y el único factor común era el catolicismo, el guadalupanismo". La Revolución mexicana, menos que permitir el reencuentro del mexicano consigo mismo, forja al mexicano. Cuando Gamio dice "Forjando Patria", tiene razón, aunque él está pensando en la obra educativa y constructiva, pero mucho se forjó, también, en el fuego de los incendios, de los balazos, de los fusilamientos y en la sangre de la guerra. Como decían los griegos, "la guerra es la madre de todas las cosas". Es cierto, para bien

o para mal. Esa dimensión de la Revolución mexicana tienes que aceptarla. Lanzó más de dos millones de mexicanos a Estados Unidos. Fue Rulfo quien me lo dijo: "Es cuando Los Ángeles se volvió mexicana". Él iba a Los Ángeles y decía: "Cruzaba la calle, y puro Sayula; tres calles más adelante, puro Zacoalco". La historia continental norteamericana hace que la nuestra sea inseparable de la de Estados Unidos, y al revés. Lo que pasa es que nosotros empezamos a saberlo, ellos todavía no, o lo entienden de una manera muy negativa con reacciones racistas contra los inmigrantes. En fin, esa Revolución mexicana, a la cual los marxistas le reprochan no haber sido una revolución internacional, cambió Norteamérica. Fue una revolución, qué duda cabe, y con consecuencias enormes, y no te hablo de los años felices, los años dorados de la reconstrucción de 1920 a 1924, cuyo relato épico hizo Vasconcelos en su calidad de héroe continental y que tanta impresión causó en América Latina.

José Vasconcelos es el que le quita el signo de sangre a la Revolución y la ofrece como el inicio de una civilización.

Hasta la fecha estamos viviendo de esa herencia, por lo menos en la cultura.

Tu obra mexicana tiene, también, un lado más sonriente y novelesco, el decimonónico, el de Yo, el francés *y el de tu novela sobre la Independencia* (Los tambores de Calderón*). Para ti, ¿hay un siglo XIX cómico-novelesco y un siglo XX trágico-religioso, el de* La Cristiada, *el del desenlace de* La gran controversia *durante el comunismo soviético?*

Al siglo XIX entré de la siguiente manera. En aquel entonces en Francia debías hacer la tesis de doctorado de Estado, una tesis monumental que te llevaba muchos años. Como si no fuera suficiente debías escribir una tesina, un libro sobre un tema radicalmente diferente, no podía ser un anexo descolgado de tu tesis. Cuando llegué a México Luis González y González me presentó a un viejo erudito local, don José Ramírez Flores, de Guadalajara, que me dijo: "Hay un personaje fabuloso ninguneado, calumniado, prototipo de líder agrario, que fue un Zapata mucho antes de Zapata. Es Manuel Lozada, el Tigre de Álica". ¡Ah! Entonces registré como tesis secundaria el estudio de un líder protoagrario en México, Manuel Lozada. Pero de repente se reforman los estatutos académicos y ya no era necesaria la tesis secundaria, de tal manera que nunca llegué a escribir un libro definitivo sobre Lozada pero escribí ese librito que se llama *Esperando a Lozada*, evidentemente influido por *Esperando a Godot*. Todo esto para decirte que sobre el siglo XIX he escrito mucho pero en artículos desperdigados en revistas serias de historia agraria.

Yo, el francés es un libro que escribo después de treinta años de faena profesional, cuando uno ya no le tiene miedo a la academia y tienes un editor como Tusquets que acepta tus intentos de juego. Tenía un material tan complicado que había que inventar alguna nueva forma, y la encontré en un escritor ruso, Andréi Bítov, autor de un libro hermosísimo que se llama *La Casa Pushkin* (1978), en realidad dos libros que juegan dialécticamente. Yo metí tres, nada más para demostrarle a la academia que sí estaba fundamentado todo lo que decía en las dos otras partes. Me divertí mucho escribiendo ese libro.

Sí, es refrescante leerlo una vez que se termina, como yo lo hice, con los tres tomos de La Cristiada *y el horror del siglo* XX *que hay en ella.*

Le decía a nuestro hijo Pablo, que está en Nueva York, que hace quince días, cuando Obama pronunció su discurso en West Point y anunció que iba a mandar treinta mil hombres a Afganistán, yo me acordé de *Yo, el francés.* Deberían releer el testimonio de los oficiales franceses que recojo. Uno de ellos, en la última carta que manda a sus padres, les dice: "No fuimos derrotados militarmente. Yo con mi batería de artillería –es decir, cuatro cañones y sus mulas– y mis cincuenta soldados ahorita mismo puedo atravesar México de Veracruz a Manzanillo y me abro camino. Pero jamás vamos a dominar este país". Me da tristeza pero eso le va a pasar a Obama con este último intento de dizque controlar Afganistán.

Finalicemos con una incursión política en la historia contemporánea de México. Háblame de lo que rodea Samuel Ruiz en San Cristóbal, *que hiciste ya hace diez años, de la dificultad que significó para ti aceptar el encargo de dar una visión de alguna manera imparcial sobre la relación del obispo Samuel Ruiz y la Iglesia en Chiapas con el levantamiento zapatista en 1994. Es una triple posición la que tomas ahí: como historiador, como católico, como mexicano. Ahora que lo releí, fue para mí muy interesante verte y leerte en calidad de historiador del presente. ¿Qué tan difícil fue para el historiador de la Cristiada ir a hacer una encuesta –nunca fue más justa la palabra remitiéndonos a Heródoto y a fray Bernardino– al mundo de Samuel Ruiz, el obispo de Chiapas antes y durante la rebelión neozapatista? ¿Por qué aceptaste esa encomienda?*

¿Cómo ves tu experiencia diez años después? ¿Cómo se sintió un liberal católico frente al carisma –y el poder carismático siempre es integrista– de don Samuel?

Georges Duby, que tenía una manera muy interesante de trabajar, dialogando, dictando o en entrevista, decía que el ochenta por ciento de su obra había sido escrita por encargo y que al final de su vida, viendo el resultado, estaba muy satisfecho. Yo no puedo hablar de un ochenta por ciento, pero sí de un cincuenta, y también estoy satisfecho. En este caso se me acercó un hombre bueno, Alberto Athié, que era sacerdote entonces y que ha sido muy castigado por su propia Iglesia por haber denunciado lo del padre Marcial Maciel, y me dijo: "Mira, tenemos un problema, la mayoría de los obispos no sabe qué pensar de don Samuel. Hay una minoría radical totalmente samuelina, y una minoría intransigente que está tocando la puerta en Roma para que se castigue a don Samuel. Pero la mayoría no sabe qué pensar. Pensamos que un historiador profesional, imparcial –ilusión, pobres de ellos–, podría hacer una investigación. ¿Aceptarías? Te pagamos los gastos de investigación, y una pequeña cantidad de dinero". Le contesté: "Si me dan acceso a todos los personajes, y si la arquidiócesis me da acceso al archivo, sí. No quiero dinero, sólo para un ayudante de investigación, Julio Ríos", que resultó, por cierto, un espléndido ayudante. Aceptaron mis condiciones. Debo decir que me sorprendió de manera extraordinaria que don Samuel me dejara meterme al archivo, y por eso pude publicar documentos donde él no aparece bajo la mejor luz: cuando no hace caso a las peticiones de los indígenas expulsados de la zona con-

trolada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Terminé mi trabajo, lo entregué a Alberto; Alberto lo pasó a la Conferencia Episcopal y le dije: "Mande por favor una copia a don Samuel". Evidentemente, nunca recibí ni contestación ni comentarios de él. Yo había pasado horas y días con don Samuel, viéndolo en el terreno: es un gran seductor y cuando estás con él es imposible no caer bajo su *charm*. Me hicieron saber que él estaba muy dolido por cierto capítulo que no estaba "contextualizado". Lo contextualicé. Me ayudó muchísimo en todo Juan Pedro Viqueira, quien es uno de los mejores conocedores de Chiapas. Por cierto, ahora que lo acabas de releer, ¿te diste cuenta de la crítica velada a don Samuel o no?

Sí, me pareció más crítico ahora que cuando lo leí hace diez años, porque todos nos hemos ido enfriando en nuestras posiciones de entonces sobre Chiapas, que inevitablemente pecaban de exceso de celo. Cuando hicimos aquella presentación, me pareció que Samuel Ruiz en San Cristóbal *era un tanto entusiasta, quizá demasiado. Temí que te reconvirtieras...*

No, no era tan entusiasta. Ocurre que entonces hubiera sido catastrófica la expulsión de don Samuel, que era lo que querían monseñor Prigione, el nuncio, y el secretario de Gobernación.

En ese sentido, ¿crees que el libro influyó a favor de don Samuel?

No hay manera de saber cómo sucedieron las cosas. Pero tuve otra experiencia semejante, otra vez por encargo, con

los italianos del grupo de Sant'Egidio, una ONG extraordinaria. Tiene su local en la parroquia de Sant'Egidio en Roma. El director es Andrea Riccardi, que tiene una doble vida de historiador y de militante católico, que fundó ese grupo hace varias décadas para luchar contra la pobreza, proteger a los gitanos y defender a los trabajadores inmigrantes en Italia. Luego se metieron de mediadores discretísimos en conflictos internacionales, tanto en Centroamérica como en África. Ellos son, por ejemplo, los padres del fin de la guerra civil en Mozambique. En Italia lograron sentar en la misma mesa a coroneles y barbudos argelinos. Y lo mismo en la guerra civil de El Salvador. Ellos introdujeron en Roma la causa de la beatificación de monseñor Romero, pero se topaban con críticos que decían: "Monseñor Romero es de la teología de la liberación, un partidario de la violencia". Entonces ellos me dijeron: "No es cierto, y necesitamos un historiador que lo documente. Te pasamos toda la documentación habida y por haber tanto del Vaticano como del gobierno salvadoreño, toda la crónica de la guerra civil en El Salvador, todos los papeles oficiales, la correspondencia oficial del arzobispo y sus diarios personales". Y armé un librito que se publicó allá, en italiano. Son dos experiencias muy interesantes de historia inmediata. Me fue imposible no simpatizar con ciertos aspectos de don Samuel y con la totalidad de la personalidad de Óscar Romero.

¿Y ha tenido efecto tu libro sobre la causa de beatificación?

No tengo la menor idea. Un día de éstos le voy a escribir a Andrea Riccardi para preguntarle. Hay causas de beatifica-

ción que son ómnibus, hacen todas las paradas y van muy lentas, y las hay relampagueantes, como la de Juan Pablo II, que va a salir muy pronto. Pero ha de tener monseñor Romero sus enemigos en la curia, porque la curia es muy conservadora y aunque no sepa nada de historia de América Latina basta con que alguien les diga que "era un cura guerrillero" para que no pase la causa.

En la Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX *(1989) dices que la Iglesia ayudó mucho a parir a nuestras naciones. ¿Doscientos años después de la Independencia y un siglo después de la Revolución mexicana la nuestra sigue siendo una historia eclesiástica?*

Creo que no. Una historia de ese tipo, para empezar, tendría que ser, más que cristiana, religiosa, porque hay que incluir ahora a los mormones, a los Testigos de Jehová y a otras familias que ya francamente no son cristianas. El elemento actual más fuerte es el evangelismo, esa familia espiritual del protestantismo que se está propagando en el mundo como fuego en el pajar. Los gobiernos van a descubrir que era mejor tener un cuerpo eclesiástico con el cual te peleabas pero también con el cual podías ponerte de acuerdo. Aquel cuerpo eclesiástico que podía ordenar, como lo hizo con los cristeros en 1929: "Se acabó, depongan las armas". En cambio, ¿cómo tratar con decenas de miles de comunidades de "aleluyas", de evangélicos, las llamadas "asambleas de Dios" que nunca pasan de cien familias? Allí se verá cuánto van a extrañar los gobiernos el antiguo conflicto entre la Iglesia y el Estado.

XV. Enrique Krauze: "Toda historia es contemporánea"

De todos los historiadores contemporáneos dedicados a México, ninguno corresponde mejor, actualizándola, a la figura del historiador tal cual lo imaginó el siglo XIX que Enrique Krauze. Es el historiador en diálogo con sus lectores, a la vez sus contemporáneos en la polis. El deber de memoria, el talante profético, la afición político-teológica forman parte indisociable de su educación como hijo de inmigrantes judíos, provenientes de Polonia, nacido en la ciudad de México el 16 de septiembre de 1947.

Krauze hace historia para el lector común –"*the common reader*" al que Virginia Woolf tenía por ídolo– multiplicado en miles y miles de hombres y mujeres, estudiantes o aficionados, doctos o diletantes, para los cuales el conocimiento de la historia es un deber democrático, una herramienta sin la cual no hay contrato social ni vida civil. Devoto de ese deber, Krauze lo ha honrado, como pocos historiadores lo habían hecho, a través de sus libros y de la televisión. Y como apunta Javier Garciadiego en *El temple liberal* (2007), fue Krauze quien, no satisfecho con ser académico –discípulo en El Colegio de México de Daniel Cosío Villegas y Luis González y González–, decidió construir para sí un lugar social desde el cual escribir.[1] En ese punto, el

[1] Fernando García Ramírez (comp.), *El temple liberal. Acercamiento a la obra de Enrique Krauze*, Tusquets, México, 2009.

historiador se encuentra, por naturaleza y por necesidad, con el empresario cultural.

Krauze ha escrito sobre héroes, pero más que el método de Carlyle, del cual él mismo se ha ido alejando gracias al escepticismo que la democracia supone para las inteligencias prudentes, en sus biografías está una noción más amable y comprensiva, la del emersoniano "hombre representativo", tal cual lo ve David A. Brading, uno de los grandes historiadores que han escrito sobre Krauze. No cree del todo Krauze –lo señaló Alan Knight cuando apareció *Biografía del poder*– en la preponderancia vitalista o mesiánica del individuo en la historia. Su admiración por Vasconcelos, templada por los años, le sirvió de antídoto. Se hizo biógrafo bajo el influjo de una personalísima psicohistoria –es Knight quien lo dice– en la cual lo que importa –soy yo quien lo agrega– es la forma en que el carácter se plasma en el tiempo: Hidalgo, Iturbide, Lucas Alamán, José Fernando Ramírez, Porfirio Díaz, Zapata, Carranza, Obregón, Cárdenas, Daniel Cosío Villegas ya no son exactamente lo que eran antes de Krauze. Es fácil decirlo pero, a través de *Biografía del poder* (1987), *Siglo de caudillos* (1994) y *La presidencia imperial* (1997), Krauze ha rehecho, con su estilo conversado y epigramático, el álbum familiar de la historiografía mexicana.

Emprendió Krauze, hace más de veinte años, la recuperación del honor y de la eficacia de la historia como "el tipo más popular de escritura, puesto que puede adaptarse a las capacidades más altas y más bajas", según decía Gibbon, llamado a comparecer por Knight, quien sostuvo que con la saga iniciada con la *Biografía del poder* regresaba la "histo-

ria popular" al dominio de los historiadores calificados. González y González, Charles Hale, Brading, Knight, Hugh Thomas, Lorenzo Meyer y Jean Meyer, han subrayado los hallazgos historiográficos de Krauze.[2] Y lo han criticado (ellos y otros intérpretes, a veces liberales de observancia pretendidamente más estricta) por dejarse seducir por el genio del mestizaje mexicano o por idealizar algunos episodios nacionales, como la República Restaurada o la comunidad zapatista. Otras críticas vinieron del horror al vacío que en cierta academia posmodernista provoca el público: juez más severo y caprichoso que los priores del convento o las abadesas del claustro.

La rehabilitación de un género, lo mismo que su pasión liberal, le trajo a Krauze honores inesperados y no del todo agradables, como el de haber sido víctima de libelos, simultáneos en el tiempo y complementarios en su antisemitismo, de la extrema derecha católica y de la más rancia izquierda nacionalista. "Tal furor descalificatorio no se veía desde Bulnes", ha escrito Garciadiego.[3]

El propósito vital de Krauze requería de una narrativa histórica dispuesta en el camino como el espejo stendhaliano, tal cual lo ha visto otro de sus lectores, José de la Colina. Libro tras libro, escribiendo vidas paralelas y ejemplares o ejerciendo el artículo de combate o el breve ensayo histórico, Krauze ha hecho una obra voluminosa que se cuenta entre las más leídas por un público siempre ansioso de leer historia, desde ese siglo XIX en que se probaron sus ances-

[2] Ibid., p. 187.
[3] Ibid., p. 116.

tros, los historiadores cuya biografía colectiva es la materia de *La presencia del pasado* (2005). De la Colina cita, también, a propósito de la savia literaria de la que se nutre el historiador, las *Vidas imaginarias*, de Marcel Schwob, lo cual me lleva a decir que Krauze ha vuelto reales las que eran vidas imaginarias de nuestros caudillos culturales y políticos.

Tuve esta conversación con Enrique Krauze a fines de 2010, en la redacción de *Letras Libres*, y no fue fácil hacerla dado que es uno de mis mejores amigos: la cercanía intelectual, a veces, inhibe o tiende a dar por sentado lo que puede ser esencial para el lector. Nos conocimos Enrique y yo en marzo de 1986, en la Feria del Libro del Palacio de Minería, en una mesa redonda dedicada al décimo aniversario de la muerte de Cosío Villegas. Ese mismo día me invitó a *Vuelta*, de la que era subdirector, y allí, en la revista de Octavio Paz, pasaron doce años que se han vuelto veinticuatro en *Letras Libres*.

Teniendo como eje al historiador, esta conversación pudo haber durado varios días y hube de esforzarme para no invitarlo a abundar en todo lo humano y en algo de lo divino que hemos compartido. Krauze nos habla, aquí, de su educación judía en el México de la presidencia imperial, de la formación de una conciencia liberal en una época en que era muy difícil escapar al imperio intelectual y universitario del marxismo, de sus polémicas con los *whigs* mexicanos. Habla de sus libros de cabecera: la *Historia moderna de México, Pueblo en vilo, El laberinto de la soledad*. Va de Jerusalén a la Magna Grecia, de Spinoza a Plutarco y de allí a Isaac Deutscher, a Karl Popper, a Isaiah Berlin. Enfatiza su crítica de la mala historia académica, logocida y endogámica.

Asume Krauze que la historia no es, infortunadamente, maestra ni de la vida ni de la política y que el pasado de poco nos sirve ante el México violentísimo de nuestros días. Sí, acaso, dejando la puerta entreabierta, algo entrará de la tolerancia ideológica y del respeto por la ley de los hombres de la Reforma, en cuyo hogar busca consuelo, otra vez, en el más reciente de sus libros: *De héroes y mitos* (2010). Se refiere Enrique Krauze, en esta conversación, a los insurgentes de 1810, a los revolucionarios de 1910, a los historiadores decimonónicos, y a los monarcas sexenales en los que nos tocó confiar o a los cuales aborrecimos. Sin embargo, me pareció que, de lo hablado, lo que más le emocionaba era la vida a la vez modesta y orgullosa de los habitantes de Naolinco, un pueblo veracruzano que visitó el año antepasado, donde es probable que estén un puñado de esos lectores que lo leen, lo ven y lo escuchan a lo largo de todo México.

En el texto "México en clave bíblica", uno de los ensayos incluidos en De héroes y mitos *(2010), cuentas una anécdota familiar muy significativa. Tu hijo León, a los cuatro años y durante la noche del Pesaj, respondió a la pregunta de su abuelo sobre el motivo de la celebración confundiendo la salida de los judíos de Egipto con la profecía que llevó a los aztecas a fundar su ciudad en aquella laguna donde estuviera un águila devorando a una serpiente. Esa muestra de mestizaje cultural te regocijó, según cuentas. A los nombres de fray Diego Durán, Gregorio García, Ángel María Garibay K., ¿agregarías el tuyo como un historiador que ha buscado, desde la tradición laica y liberal, la clave bíblica de México?*

Con el tiempo he llegado a pensar y a entender que el haberme formado –desde el kínder hasta la preparatoria– en el Colegio Israelita, donde recibí una formación no religiosa pero sí cultural amplia en el humanismo judío, tuvo una influencia indudable en mi visión de historiador. Te diré algo evidente: la Biblia puede verse como una biografía del poder y como una biografía del saber; es una sucesión de reyes, de caudillos, de jueces y de profetas. Bien vista, es la historia del pueblo de Israel narrada alrededor de esas figuras magnéticas, desde Abraham hasta Salomón. Cada uno de sus Libros está marcado por esas figuras individuales en contacto con Dios. Esa filiación se me fue revelando al paso del tiempo pero me quedó del todo clara en Jerusalén hacia 1989, cuando Amos Elon, un gran historiador de la vida judía en Europa y en Alemania, al escuchar una conferencia mía sobre Vasconcelos y su cruzada educativa (esa impregnación religiosa de quienes se sumaron a su apostolado), se me acercó y me dijo: "Todos nosotros somos historiadores de la religión". De modo que esa doble clave, digamos, teológico-política, impregna una parte importante de mi obra, desde mi primer libro, lleno de figuras proféticas y de alusiones a aspectos de la sociología religiosa.

En ese momento, salvo el caso de Jean Meyer, la historiografía mexicana no era muy dada ni a lo teológico-político ni a la sociología de la religión...

No, no lo era. Clavijero tiene una frase que en esencia dice: "La política y la religión tienen un peso fundamental en la vida de México". Yo creo que así ha sido y así es todavía en

cierta medida, y esa clave teológico-política me permitió comprender a ciertos personajes en los términos que les son propios. Esa clave es, creo, fundamental en la historia de México. Luis González y González lo creía también. En alguna ocasión escribió que si había dos pueblos en donde gravitara el pasado como una obsesión, pueblos –digamos– bendecidos por el pasado pero también lastrados por él, esos pueblos eran el pueblo judío y el pueblo mexicano. De modo que tenía su razón de ser transferir la vocación de recordar, tan propia de la actitud judía ante la vida, a la historia de México. Recordar es casi un mandamiento para los judíos; recordar es lo que los judíos hacen cada Día del Perdón, al hacer memoria de sus antepasados. En ese imperativo "recordar" también tuvo mucho que ver, en mi vida, la presencia de mis abuelos y de mis bisabuelos, modestos patriarcas judíos. Mis bisabuelos ni siquiera hablaban español, pero hicieron que yo pensara mucho más en el pasado que en el presente.

Fue un entrenamiento en el laboratorio de la memoria. En nuestro caso era una memoria nostálgica, la de una familia muy dolida por la presencia cercanísima del Holocausto. Había una urgencia de recordar en el sentido de rescatar del olvido. Todos ésos son factores de una matriz judía, que de una manera más o menos natural me llevaron a interesarme por el pasado de mi propio país, por México.

Eres biógrafo y eres historiador. Tu primer libro, Caudillos culturales en la Revolución mexicana *(1976), fue el retrato de una generación y aquel que te abrió las puertas del gran público; mientras que* Biografía del poder *(1987) es una historia del poder*

político en México. Pasando de Jerusalén a Atenas, del mundo judío al mundo griego y latino, esa frontera que le quedaba tan clara a Plutarco entre la biografía y la historia, ¿cómo la percibes actualmente, haciendo una especie de corte de caja entre Caudillos culturales en la Revolución mexicana *y* De héroes y mitos, *tu último libro?*

En la tradición inglesa se escriben biografías que son más que una biografía: la biografía del personaje y su tiempo. Quiero creer que en las biografías que he escrito está el hombre conectado con su tiempo. Son libros que arrojan luz sobre el alma de esos personajes, pero enmarcados en su circunstancia. La biografía es un instrumento muy útil aunque tiene muchas limitaciones. Nunca he pretendido que la biografía desplace a la historia. Recuerdo muy bien la prescripción de Huizinga, quien señala el vicio de "antropomorfizar" la historia, de reducirla al individuo. Eso es lo que hace la historia de bronce, que puede llevar a una grotesca simplificación; lo estamos viendo en la profusión de biografías fáciles, maniqueas y anecdóticas...

Biografías noveladas.

No son biografías ni novelas, sino un híbrido fallido, plagado de efemérides bobas. A la anécdota, como decía Alfonso Reyes, hay que reivindicarla. El diablo y la vida están en los detalles, y una anécdota bien contada es a veces más significativa o reveladora que cien páginas. Pero yo creo que la biografía, si no se la aborda con el rigor con que la toman los ingleses y los estadounidenses, la tradición anglosajona,

corre el peligro de simplificar al personaje, de hacer pensar que cualquier hecho que pudiésemos rescatar, por más nimio, es ya memorable en sí mismo. Eso es una tontería. Y por otro lado está el peligro de subsumir la historia de un país, de un pueblo, de una sociedad, en un individuo. En *La presidencia imperial* yo intenté hacer algo distinto: servirme de la figura de los presidentes porque fueron muy importantes en la marcha del país. Ese libro lo escribí con mucha pasión porque tiene elementos autobiográficos, dado que yo era, también, un testigo de esa época. Pero *La presidencia imperial* no es sólo la biografía de Díaz Ordaz o Ruiz Cortines o Miguel Alemán; es la vida de esos personajes en lo que tenía de significativa por sí misma (sobre todo psicológicamente), pero también es la historia de cómo esa vida se proyectó sobre el país, en un contexto en el que hay muchas otras fuerzas actuando: obreros, campesinos, el PRI, la oposición, las universidades, los intelectuales, los gobernadores, los poderes formales e informales. Todos aparecen en ese teatro que es la historia política de México, cuyo personaje central era el presidente emperador. La traducción al inglés de esa trilogía –*Siglo de caudillos, Biografía del poder* y *La presidencia imperial*– la llamé *Biography of power* porque creo que el personaje central de México fue precisamente el poder.

En suma, hay puentes que conectan a la biografía y a la historia; la biografía es un género menor comparado con la historia, que es un territorio infinitamente más amplio en donde intervienen fuerzas de toda índole: económicas, políticas, sociales, culturales, ideológicas, religiosas, locales, regionales, nacionales, internacionales, etcétera. Me he

concentrado en el género biográfico por gusto, por vocación, pero también por limitación: una historia al estilo de los grandes lienzos que hacen John Elliott o Hugh Thomas no me la he propuesto; quizás sería incapaz de hacerla.

Recordando la polémica de 1980-1981 con los historiadores, muchos de ellos de tu generación, que politizaban el pasado y hacían una "interpretación whig *de la historia", ¿crees que ese tipo de historiografía ha ido perdiendo su prominencia en los años del siglo* XXI *que llevamos o, como temen algunos, la historia se ha "judicializado" a extremos alarmantes? ¿Estamos ante una nueva generación de guerrilleros históricos?*

Recordemos la circunstancia. Acompañados por algunos maestros de la generación anterior, como Luis González y González y Luis Villoro, otros miembros de mi generación (algunos mayores, como Adolfo Gilly, a quien lo veo más como gente de mi generación, pero también Enrique Florescano, Carlos Pereyra, Héctor Aguilar Camín y otros) se juntaron para hacer, con una idea de Alejandra Moreno Toscano, un libro muy bonito, que fue muy exitoso, que quizá sigue a la venta, muy delgado, muy bien hecho y con un título genial, *Historia ¿para qué?* (1980). Leí *Historia ¿para qué?* y me di cuenta que tenía, salvo algunos capítulos, un común denominador, sobre todo en los capítulos escritos por autores de mi generación: se empeñaban en politizar la historia, en someterla a juicio e imponerle categorías políticas del presente, repartiendo premios y castigos entre los personajes históricos: "Éstos eran revolucionarios y éstos no, éstos eran reaccionarios y aquéllos no".

Pronto advertí también que ésta era la interpretación *whig* de la historia, y el asunto me remitió a una vieja polémica en Inglaterra de cómo los *whigs* (de largo predominio en la historia inglesa) habían impuesto su versión del pasado. Aquello era grave: estamos hablando de los años ochenta, cuando resurge la guerrilla en América Latina. En México se acaba de terminar la Guerra Sucia, impera la radicalización política, y en esos años mi generación tenía ese ánimo revolucionario y quería imponerle a la historia ese cartabón. Escribo entonces un ensayo publicado más tarde en *Caras de la historia* (1983), que si mal no recuerdo no está en la obra reunida en Tusquets.

Lo escribí con mucho fervor y se lo llevé a Fernando Benítez a *Unomásuno*, y Benítez me habló y me dijo: "Es muy bueno, hermanito, pero te aconsejo no publicarlo porque te van a destrozar". Pero le pedí que lo publicara y lo hizo en el suplemento *Sábado*, y luego se hizo un acto público al que acudieron Alejandra Moreno, Enrique Florescano y otros más, y hubo de verdad un linchamiento; yo estaba allí y dije que no quitaba ni una coma del ensayo que había escrito. Se suscitó entonces una polémica con Gilly, con Arnaldo Córdova y con algunos más en *Unomásuno*, en la que yo me defendí. Fue mi primera polémica, dura, pero creo que fue de altura. Y yo defendía que a la historia había que acercársele como un saber. Y defendía la historia como Luis González y González la concebía, como un saber al que hay que acercarse con el menor número de prejuicios posible o al menos con prejuicios claros y conscientes, y tratar de entender el pasado en sus propios términos, sin usar al pasado y menos abusar de él. Por otra parte, yo sabía muy bien,

por Marc Bloch, que entre el pasado y el presente hay vasos comunicantes fructíferos, necesarios y además inevitables, porque no puede uno dejar de ver el pasado con los ojos del presente. "Toda historia es historia contemporánea", dijo Collingwood. Pero al mismo tiempo el estudio del pasado ilumina muchas cosas del presente. Insistía yo en reimaginar, reinventar, repensar lo que los personajes del pasado vivieron o sintieron y ésa fue la sustancia, creo que válida, de esa polémica. Esa polémica, por cierto, provocó que mi gran amigo Hugo Hiriart, al darse cuenta de que estaban realmente todos contra mí, ensayara varios tipos de dedicatorias en "El arte de la dedicatoria" y escribiera: "no debemos olvidar las dedicatorias excluyentes, como por ejemplo ésta: 'Dedico estos poemas a toda la humanidad menos a Enrique Krauze'".

A treinta años de ese bautizo polémico, considero que avanzó más la historia del saber que la historia del poder; creció el conocimiento histórico. Incluso, los autores de *Historia ¿para qué?* y sus discípulos aportaron mucho más a la historia como conocimiento que a la historia como instrumento político.

Pero sigue habiendo "guerrilleros históricos".

Los únicos guerrilleros históricos que quedan en México son los poseídos por una visión militante de la historia y son algunos periodistas dogmáticos obcecados en las categorías revolucionarias del siglo XX, algunos jóvenes universitarios, extraviados, pero no son muchos más. Ésa que Luis González y González llamaba piadosamente la "historia

crítica" en realidad deberíamos llamarla obra de "los militantes de la historia" o, como tú los llamas, "los guerrilleros de la historia".

Los problemas de la historia actual en México están en otro lado. De haber predominado en 2010 esos guerrilleros de la historia, los hubiéramos visto defender sus puntos de vista en libros y congresos. Lo que se vio, venturosamente, por ejemplo, es que en *Proceso*, una revista de una izquierda a veces muy radical, se publicaran varios cuadernos valiosos donde, en lugar de violentar la historia con categorías presentes, se presenta una historia de la Revolución mexicana desde varias facetas. Yo creo que la historia entendida como saber todavía palpita en la oferta editorial y periodística de México.

De los historiadores que he entrevistado el que más ha hablado de historiografía eres tú, lo cual parecería contradecir a "los guerrilleros académicos" que te consideran un historiador más cercano a la literatura y al público que a la historia pretendidamente "científica". Háblame de tu relación con el marxismo, que monopolizaba la ciencia histórica cuando tú te hiciste historiador. ¿Eres uno de los pocos historiadores de tu generación, la del 68, en quien apenas influyó el marxismo?

No exactamente, déjame contarte. Yo estaba en los últimos años de ingeniería, y como toda mi generación tuve muchas lecturas de marxismo y de heterodoxia marxista. Admiraba mucho a Trotski, leí la biografía de Deutscher, y obras de Deutscher como *El judío no judío*, y la biografía de Marx de Isaiah Berlin. Y en una de las pocas experiencias

de profesor que tuve en mi vida (fue en la Facultad de Ingeniería, en una clase de la cual era yo ayudante y que se llamaba "Recursos y necesidades de México"), hablaba yo de marxismo. Aunque te parezca increíble, lo que hice durante ese trimestre fue leerles partes de *El capital* de Marx.

Sin embargo, no tuve entusiasmo por la Revolución cubana, ni me agradó en absoluto la invasión soviética a Checoslovaquia, pero vi con muy buenos ojos la llegada al poder de Salvador Allende, por la vía pacífica y electoral. Profesaba yo una especie de socialismo vago; por aquel tiempo leí a Camus y descubrí el anarquismo, y entendí que era mayor mi simpatía por el anarquismo clásico (el pacífico, el de Kropotkin) que por el marxismo propiamente, constituido por una rigidez que me fue molestando con el tiempo.

Otro factor que intervino y que nunca he contado fue mi larga y no fácil experiencia, desde 1965 hasta finales de los ochenta, como empresario a cargo de unas fábricas familiares. Esa experiencia me marcó mucho porque me permitió ver la vida económica en concreto, obreros de verdad, no obreros abstractos, abogados, clientes, vendedores; todo el proceso económico sobre el terreno, en la realidad, con los riesgos, temores, dificultades, triunfos y varias derrotas que tuve en esos años formativos.

Recuerdo que una vez yo, cándidamente, les dije a los obreros de una fábrica, reunidos en una pequeña fiesta de fin de año, que en esa, mi fábrica, yo no obtenía plusvalía. Les dije así, "plusvalía". Me imaginé que no habían entendido lo que era la palabra "plusvalía" y lo repetí de otra manera: "Yo aquí no tengo utilidades". Y entonces un obrero de Oaxaca que se llamaba Reyes Juárez, al que recuerdo muy

bien porque le tenía mucho afecto, levantó la mano y me dijo: "¿Le puedo decir algo, joven Enrique?" "Sí." "Pues ése es el problema que tenemos nosotros, que usted no tiene utilidades, por eso estamos tan fregados. Mejor tenga ganancias y así nos va a poder pagar bien y esta fábrica va a seguir, porque si esto sigue así va a quebrar." Esa pequeña anécdota fue tan importante como la lectura muy temprana de Karl Popper.

La miseria del historicismo, de Popper, nos la dejó a leer Luis González y González en El Colegio de México hacia 1970. Fue, como se dice en inglés, un *eye opener*, porque entendí lo que era el idealismo hegeliano heredado por Marx, y cómo esa filosofía de la historia era falaz, esas leyes de la historia eran ficticias. Hasta presenté un trabajo que fue muy criticado por mis compañeros del seminario. Popper fue el primero que me abrió los ojos. Y luego siguió Bertrand Russell, que escribió un libro tempranísimo contra la Revolución rusa. Más tarde vino Berlin y, en fin, ya una larga sucesión: Orwell, Koestler, el propio Paz, desde luego... todos críticos de la Revolución rusa. Y luego Kołakowski, el crítico integral, clásico, del marxismo.

Yo me libré de la rígida utilización de las categorías económicas como leyes en la historia gracias a una experiencia de empresario y a la lectura de Karl Popper. No obstante, esto no quiere decir que le reste importancia al fenómeno económico en la vida. De hecho, mientras yo estaba tratando de sortear las crisis de mis empresas escribí en 1977 la historia de cómo Calles sorteó la crisis económica de México en 1928-1934, y ese libro, *La reconstrucción económica* (el tomo 10 de la *Historia de la Revolución mexicana*, de El Cole-

gio de México), bastante olvidado y que no ha vuelto a reeditarse, es el libro de un empresario que está aprendiendo por la vía difícil qué hay que hacer con las finanzas, la producción y los diferentes elementos que están en sus manos para salir avante. Me di cuenta con admiración de que Calles, auxiliado por Pani, Montes de Oca, Gómez Morin y por todo un grupo de abogados que sabían economía, hizo bien muchas cosas que luego se estropearían. Me puse a estudiar la economía de México con los instrumentos que me habían dado la ingeniería industrial y el trabajo de empresario.

Decidiste, muy temprano en tu carrera, hacer historia de otra manera, rigurosa y popular y con una prosa que reivindicara a la historiografía como una de las viejas y nobles ramas de la literatura, dirigiéndola hacia el gran público, como lo hacían, por cierto, los historiadores del siglo XIX. ¿Cómo has hecho tu obra a veces al margen, a veces en contra, de la academia?

Yo siempre he estado muy orgulloso de haber sido egresado de El Colegio de México. Si hubo una academia de excelencia en el país, ésa fue El Colegio de México. Era una comunidad intelectual pequeña, modesta, en donde los maestros y los alumnos conversábamos mucho en clase, pero sobre todo fuera de clase, en el café, en los restoranes o en las casas, nuestras o de los maestros. Era un ambiente académico en el sentido griego. Así se entiende que Luis González y González, por ejemplo, nos predicara que no había que hacer una tesis, sino una obra, y que él no estuviera encima de nosotros con un chicote, sino dejándonos

volar y extraviarnos, perdernos y encontrarnos. El Colegio de México fue –como otras instituciones en México, pero hablo de la que conocí más– una institución a la altura de Oxford, Cambridge o Harvard. Formó a varias generaciones de historiadores: de ahí salieron Moisés González Navarro, Luis González y González, Enrique Florescano, Andrés Lira, Lorenzo Meyer, todos ellos (y los que estoy dejando fuera) con una obra sólida de historia.

Pero la vida académica en México sufrió un cambio de paradigma en la época de Echeverría, cambió de escala. Se hizo gigantesca y poderosa, se hizo mucho más visible, creció numéricamente, se hizo de una carga administrativa y burocrática que naturalmente llevó a la formación de sindicatos académicos y de trabajadores. Y empezó a volverse más paraestatal. En la época de López Portillo comenzaron los salarios magníficos; te encontrabas con académicos trabajando en el sector público que te decían: "Hay tanto dinero que necesitamos aprender a gastar".

Cosío Villegas había sufrido horrores buscando financiamiento para su *Historia moderna de México* y lo encontró en la Fundación Rockefeller. Había tenido literalmente que mendigar dinero para poner en marcha el Fondo de Cultura Económica, encontrándose desde luego con la cerrazón en la iniciativa privada de México, y con el apoyo de ciertos personajes beneméritos como Eduardo Suárez o Eduardo Villaseñor en el sector público. Al morir Cosío Villegas en 1976, simbólicamente, todo empezó a cambiar, no sólo en El Colegio sino en las universidades; el paradigma universitario, que tan bien ha estudiado Gabriel Zaid, sufrió una transformación profunda. La vocación del historiador dejó

de ser, humildemente, la de un *llamado* que hay que atender a como dé lugar, al margen de cómo te ganas la vida, y se volvió una chamba; algunos dirán "una profesión", de acuerdo, y muy digna, pero también una chamba, como si la formación de historiadores fuese equiparable a una fábrica que saca quinientos o mil historiadores al año, como si fueran técnicos automotrices. Y entonces se dio un fenómeno que persiste en las universidades: burocratización, especialización excesiva y endogamia, todo basado en la pretensión de que "están haciendo ciencia".

La historia (claro, lo podemos debatir) es una ciencia, pero no una ciencia exacta. Hay que ejercerla y construirla con instrumentos científicos, sí, pero es también un arte, una rama de la literatura. Muchos académicos tienen la pretensión de estar haciendo ciencia pura. Entonces, si una persona se queda veintitrés años estudiando un fenómeno minúsculo de historia económica en un pueblo de San Luis Potosí, te va a decir que el país tiene que pagarle por eso porque él "está haciendo ciencia". Y si ese trabajo, una vez terminado, lo leen sólo tres personas, te va a decir: "Pues sí, pero así es de difícil, porque estoy haciendo ciencia".

La historia no es física; que un físico escriba un tratado que sólo entienden tres personas se entiende, se justifica y quizá le den el Premio Nobel. Pero un historiador que, abandonando la tradición de la historia como ha sido desde el comienzo de los tiempos, no escribe una narración dirigida a un público sino a los colegas, para mí no es un historiador sino una persona que utiliza sus credenciales para trepar en la academia. No es casual que sus obras terminen por estar muy mal escritas. Ese mal, esa condición

casi sociológica del saber universitario en la historia, fue la que critiqué en el ensayo llamado "Desvaríos históricos", publicado en *De héroes y mitos*.

Creo que hay mucho por reformar en la enseñanza, la investigación, la escritura y la difusión de la historia en México. Creo que a la academia le falta una verdadera autocrítica y que la crisis de la ciencia histórica en México (como la llamaría don Edmundo O'Gorman) está en la academia. Debemos leer críticamente los libros académicos; yo me lo he propuesto y me propongo hacerlo en *Letras Libres*. Defender la historia libre frente a la mala historia académica.

Dicho todo lo cual, hay instituciones académicas e historiadores individuales de primerísimo nivel dentro de los ámbitos universitarios. Es el caso de El Colegio de Michoacán, concentrado sobre todo en hacer una historia eclesiástica, cosa que le queda muy bien puesto que tiene los archivos de la antigua Valladolid a la mano, y han hecho ediciones y libros admirables. Al mismo tiempo, ¿cómo negar que grandes historiadores han sido hijos predilectos de la universidad, como Edmundo O'Gorman o Miguel León-Portilla? O tantos colegas que tengo en la Academia de la Historia que tienen enormes méritos y obra sólida. Todos están en instituciones académicas. Pero sé de cierto que la mayoría de ellos acepta que hay un problema en el modo como se enseña, en la concepción de lo que se les hace creer a los muchachos que es la historia.

Para colmo, en ciertas universidades privadas algunos maestros viven cautivos de las últimas modas de Francia, que, pasadas por Estados Unidos, consideran como si fueran la Biblia. El ambiente de esas escuelas de historia es cerrado,

pobre intelectualmente y endogámico, ignorante de las verdaderas corrientes y los exponentes de la historia actual, ciego a la tradición clásica. No leen el *Times Literary Supplement* (no saben que existe) ni han leído a Gibbon. Son un fraude.

Hagamos el ejercicio del que tanto se sirvió Borges, el diálogo entre un hombre en el presente con su otro yo en el pasado. ¿Qué le diría el Enrique Krauze de hoy a aquel estudiante de historia que empezaba a escribir Caudillos culturales en la Revolución mexicana*?*

Yo no reniego del que fui. Seguramente me he equivocado en muchas cosas pero desde el principio de los años setenta me volví un liberal, y lo sigo siendo, un demócrata liberal. En términos de convicción política, ese joven era un liberal pero tenía ciertos entusiasmos revolucionarios y una cierta credulidad, por ejemplo, ante la figura de Vasconcelos. Es decir, tenía una reverencia por el héroe de la cultura. Ya no la tengo. Era yo un poco carlyleano, veía la historia poblada por héroes, y el héroe mayor era Vasconcelos, el héroe de la generación de 1915, junto con Madero. Pero ese muchacho, el autor de *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, no entendía muy bien los reparos que la propia generación de 1915, Gómez Morin sobre todo, le ponían a Vasconcelos. Registré esos reparos pero no los comprendí cabalmente sino hasta tiempo después, cuando cambié gracias al escepticismo creativo de Cosío Villegas, a su magisterio personal, a tantos miércoles que tuve la fortuna de conversar con él y grabar entrevistas que guardo y atesoro (horas y horas de entrevista). Su magisterio, sus libros y sus ensa-

yos me abrieron la perspectiva y la comprensión del México liberal del siglo XIX, del maderismo, y eso me llevó a otras lecturas liberales, directamente a Isaiah Berlin, a Stuart Mill, a los orígenes del liberalismo, que por cierto están, según Jonathan Israel, ante todo en Spinoza, una lectura muy intensa mía en los años setenta. Hasta escribí un texto que nunca publiqué, una primera conferencia sobre Spinoza que di en la Casa del Lago. Siempre me ha apasionado la figura de Spinoza, quizá porque mi abuelo se consideraba spinozista. Spinoza es una tentación irresistible para el judaísmo secular de todas las épocas, sobre todo de la época después de la Ilustración: es la mejor heterodoxia del judaísmo. Yo me colocaba en esa heterodoxia que empalmaba muy bien con el liberalismo, tanto con el mexicano como con el liberalismo clásico europeo, inglés y francés, y aun español, el de Ortega.

Así se fue formando mi conciencia liberal, que se fue afinando con el tiempo. En fin: en *Caudillos culturales en la Revolución mexicana* tenía yo una fe excesiva en el heroísmo cultural. Pero no reniego de la emoción de esas páginas y sobre todo de la clave teológico-política que hay en ellas, el haber querido ver "religiosamente" la historia de México.

¿Cuál de tus libros salvarías del fuego?

Me preguntaron hace poco si los libros podían compararse con los hijos y dije que prefería hacer la comparación con los amores. Son amores a veces largos, a veces breves, a veces serenos, otros apasionados, pero a todos los amores los recuerda uno.

Pero probablemente elegiría mi biografía de Daniel Cosío Villegas, porque ahí está mucho de mi credo. Era un hombre que creyó seriamente en el conocimiento y la crítica. Un hombre que quería hacer algo por México. Ésas fueron sus palabras. Y ese algo no eran discursos o demagogia sino obras que quedaran: libros propios y libros de los demás. Es el hombre que hizo el Fondo de Cultura Económica, creyente en la letra impresa, en la imprenta como civilizadora de la vida pública. Fue un historiador, un liberal y un hombre que tenía una ene de "no" en la frente. No era un radical, no era socialista, es más, él vio con gran preocupación la llegada de Salvador Allende al poder; entre la URSS y Estados Unidos –lo escribió varias veces– prefería a Estados Unidos, y no tuvo ninguna simpatía por la Revolución cubana. Pero nadie hablaría de Cosío Villegas como un reaccionario. Era un liberal mexicano y yo he querido, en mi limitada posibilidad, seguir su ejemplo. Me gusta recordar a ese muchacho de veintitrés años que se acercó por primera vez a don Daniel con una enorme grabadora y con esos casetes antiguos. Y me dijo: "¿Qué es eso?, ¿qué trae usted?" Le dije qué era y accedió a esa conversación, y así accedió a treinta conversaciones, hasta su muerte. Y luego está el hecho de que ese mismo muchacho, como homenaje a su maestro, como si fuera su abuelo intelectual, escribiese su biografía. Dos días antes de que se muriera revisamos un par de capítulos y me dijo: "No sé si tengan interés para el público". Eran los capítulos sobre El Colegio de México y el Fondo de Cultura Económica. ¡Cómo no iban a tener interés! Terminé ese libro en 1980 y fue un libro de fervor, de lealtad, de admiración.

En las diversas casacas de Cosío Villegas encontré una vocación múltiple que asumir: la del liberal, la del historiador, la del empresario cultural, la del editor, la de llevar la historia a la gente, como él quiso. Pocos saben que la *Historia mínima de México* que hizo Cosío Villegas fue originalmente un guión para televisión; él quería hacer documentales de historia. Fue un hombre de acción y un hombre de contemplación. Lo admiré mucho, tanto que a mi segundo hijo le pusimos Daniel en honor a él, y todavía recuerdo que le pedimos a doña Emma que fuera su madrina. El día que registramos a Daniel en San Ángel (a principios de 1983, Cosío Villegas tenía seis años de muerto), doña Emma llegó con un regalo. Lo abrimos Isabel Turrent y yo, y vimos que era un overol idéntico al que usaba Cosío Villegas pero para niño, incluidos los lapicitos que solía utilizar en una bolsita del overol ferrocarrilero y la camisa de cuadros como de franela y hasta unos zapatitos tenis tipo Converse como los que usaba él cotidianamente. Por todas esas razones escogería *Daniel Cosío Villegas, una biografía intelectual* como mi predilecto entre mis libros.

Has visitado y revisitado la Independencia, desde Siglo de caudillos *(1994) hasta los ensayos aparecidos este año y recogidos en* De héroes y mitos; *has corregido tu creencia en que los mexicanos idolatrábamos a nuestros héroes a la manera de Carlyle, pensando en que acaso hemos sido menos solemnes y, por fortuna, más caprichosos. ¿Cómo quedan, tras la intensiva revisión crítica, historiográfica, cinematográfica de este año, Hidalgo, Morelos, Iturbide?*

No creo que haya habido tal revisión. En el mundo oficial prevaleció la historia de bronce. Por ejemplo, los anuncios que salieron en el año 2010 y que transmitió la radio son inocuos, inofensivos, bobos y no le dicen nada a nadie. No creo que el culto a los héroes en México, por lo demás, haya sido nocivo, pero tampoco hace avanzar el conocimiento. Hubo, es verdad, una sana rectificación con respecto a Hidalgo, incluso con estos excesos, inventos y fantasías de la película *La historia jamás contada* que presenta una especie de Hidalgo al estilo de *Shakespeare enamorado.*

¿Cuál es ahora la percepción pública de "los héroes"?

Habría que hacer una encuesta. Supongo que tras la difusión que se le ha dado al episodio de la Alhóndiga de Granaditas la gente ya juzga que, después de todo, el padre Hidalgo sí fue demasiado sangriento. El degüello de los españoles, en la sensibilidad actual de México, se ve acaso de otro modo. En suma, creo que el año y los héroes del bicentenario pasaron sin pena ni gloria; el país está demasiado preocupado por sus problemas presentes para pensar en la historia, o para tratar de sacar de la historia lecciones que quizá no puede darnos.

La verdadera fundación de México, según insistes, ocurrió durante la Reforma y sus secuelas, el imperio de Maximiliano y la República Restaurada. Me dio la impresión, al escuchar tu discurso de recepción del Premio Nacional de Ciencias y Artes, a fines de 2010, que México debe mirarse en el espejo de la Reforma y de su tolerancia antes que en las guerras y revoluciones de 1810

y 1910. ¿Es así? ¿Hay virtudes de la Reforma que no hemos aprendido?

El periodo olvidado en los festejos fue la Reforma. La Reforma está vigente porque los liberales entendieron que solamente construyendo un Estado de libertades, garantías y leyes podía vertebrarse un país moderno. Lo mismo entendieron los chilenos o los colombianos o los uruguayos, y déjame decirte que en América Latina los países que mejor han sorteado el fin del siglo XX y el principio del XXI son los que han sido fieles a una vieja tradición de estructura política institucional. Y los que menos han podido sortearlo son aquellos, como Venezuela, que han sufrido por una política personalista y caudillista. Todo mundo se sorprende de cómo Colombia ha ido saliendo del infierno de violencia en el que ha vivido tantos años; una de las claves está en la sociedad civil, en las instituciones y en su continuidad republicana y democrática: una civilidad visible existe aun en su cuidado del lenguaje, en las formas. Nosotros no tuvimos esa continuidad porque el país que proponía la Reforma se desdibujó en el Porfiriato, en la Revolución y en el siglo XX. Hay, en efecto, otro tema que me interesó estudiar en *De héroes y mitos*: la tolerancia. Los liberales, después de la caída de Santa Anna, eran primordialmente liberales católicos moderados; había unos cuantos radicales, los liberales rojos, pero lo central en el cuerpo político de México era la sólida mayoría moderada: hombres como Ignacio Vallarta o como José Fernando Ramírez, liberales católicos pero que veían la necesidad de poner coto a la Iglesia y al poder del clero, firmes en la necesidad de construir un régimen

republicano. La Constitución de 1857 fue el triunfo de los liberales moderados, al grado de que ni siquiera hubo una ley que pusiera en duda la primacía de la religión católica, ni siquiera en el sentido de iniciar la tolerancia de cultos. Esa constitución moderada fue atacada sin piedad en los cuarteles y en las iglesias. El Vaticano de Pío IX y muchos de los obispos se unificaron en el criterio de excomulgar a todo aquel que jurara la Constitución y se le hizo una guerra a muerte a la Constitución de 57. Ese acto de intolerancia condenó al México liberal moderado. Esa Iglesia mexicana aliada al Vaticano de Pío IX, nuestra Iglesia ultramontana, esa Iglesia de Labastida y Dávalos o de Munguía, esa Iglesia ahogó el proyecto moderno. Así se precipitó la Guerra de Reforma y en ella muy pronto aparecieron barbaridades como la matanza de Tacubaya y hombres de talante moderado como Altamirano se volvieron radicales, y los radicales como Ignacio Ramírez o Melchor Ocampo se volvieron más radicales, y el México jacobino quedó frente al México ultramontano. La querella entre liberales y conservadores (en la que los moderados representaban un principio de civilidad y diálogo) quedó enterrada, pospuesta, latente durante el Porfiriato, y estalló de nuevo de manera muy fuerte durante la Revolución, con el carrancismo y con la época de Calles. Y todavía hasta la fecha vivimos los avatares de eso que llamo "la intolerancia mexicana", la incapacidad de escuchar al otro, de escuchar sus puntos de vista, de dialogar, de debatir. Eso fue una constante a partir de entonces, y renació en algunos momentos de los años setenta y ochenta en nuestra vida, cuando la izquierda revolucionaria condenaba a los que pensábamos como liberales al basu-

rero de la historia. Y luego, desdichadamente, ha vuelto a aparecer esa intolerancia, de 2006 para acá. Está presente en todas partes: en los blogs, en los sitios de internet, en los anónimos que se mandan a la prensa, en los artículos de cierta prensa doctrinaria, en las aulas, en los cafés. No son revolucionarios, no son guerrilleros, son simplemente terroristas de la palabra, simplificadores de la realidad que la ven como dividida entre los herederos de la historia de México y todo el resto, que somos simples traidores. Esa falta de tolerancia en la vida política e intelectual mexicana es algo que no le debemos a la Reforma, sino a la Iglesia y a la cultura católica; es algo cuyo nacimiento está precisamente en los años que van de 1856 a 1859, en el momento en que los liberales y los conservadores de distintos colores dejaron de dialogar entre sí, la moderación se agotó y quedaron frente a frente enemigos irreconciliables. Hemos tenido en México, de manera latente, con distintas variedades, algo no muy diferente de lo que pasó en España: el enfrentamiento de dos mitades que se consideran mutuamente excluyentes. Y así seguimos.

Creo que la opinión pública, robustecida por la democracia, ya ve con mucha desconfianza el elogio de la violencia revolucionaria, sea la de Hidalgo y Morelos o la de los caudillos de 1910. Los historiadores, impulsados por Luis González y González, investigaron, documentaron y socializaron el horror de la guerra civil como la esencia de toda revolución. ¿Pero no crees que el péndulo se ha ido al otro extremo e impera la noción, entre los historiadores, de que toda revolución es una explosión nihilista, en realidad inexplicable, un caos abominable? ¿Los fueros del pasado, como tú has escri-

to, no nos exigen volver a equilibrar la revolución y la evolución como formas del desarrollo histórico?

Entre revolución y evolución, yo prefiero la idea de la construcción. Cuando uno va a la provincia se ven las cosas de esa manera. Todavía, milagrosamente, existe el orgullo local; si vas por los pequeños pueblos de Veracruz, alrededor de Coatepec, por ejemplo, persiste el orgullo de los que hacen sus productos y mantienen su cultura local. La suya es la memoria de una construcción compleja y rica, no solamente enraizada en las leyendas o experiencias de violencia.

Es un país que se ha construido por milenios o por centurias, y en el cual los estallidos han sido muy importantes pero también catastróficos; los que sobreviven se sienten dichosos de vivir y urgidos de construir una y otra vez sobre las ruinas, como Luis González y González cuenta en *Pueblo en vilo*, que de las ruinas de la Revolución mexicana y de las ruinas del carrancismo y de las ruinas de la guerra de los cristeros, se reconstruyó bíblicamente aquel pueblo para hacer otra vez quesos. Ahora otra vez está siendo amenazado por las bandas criminales y tendrá que reconstruirse. Yo hubiera querido que en 2010 se difundiera ese ánimo reconstructor. Si me preguntas tú en qué hubiera yo concentrado mis esfuerzos, lo hubiera hecho en una especie de inmensa democracia histórica en la que de todos los pueblos llegaran historias locales a un gran sitio de internet. Yo visité el pueblo de Naolinco en Veracruz en 2009 y vi que tenían magníficos productos de cuero: chamarras, zapatos, cinturones, carteras. Comí en un restorán que es el mejor restorán típico que he conocido, con dulces casi inimagina-

bles. Había una botica del siglo XIX intacta. Esas calles, en esa mañana brumosa y lluviosa, estaban llenas de gente. A mí me hubiera gustado que la gente, en 2010, en vez de estar pensando otra vez qué ocurrió en Chinameca, qué pasó con Villa y con Obregón, hubiese podido contarnos la historia de los Naolincos que tenemos en México y formar un mapa de orgullo microhistórico. No se hizo, pero esas cosas hay que intentarlas.

¿Qué personajes de los que has trabajado como historiador y como biógrafo regresan, con cuál tuviste esa intimidad extraña que hace que vuelvan en sueños o que sigan sorprendiendo a lo largo de tu vida?

Regresan a mí, como biógrafo que ha trabajado en sus vidas, a veces con ensayos largos, a veces con acuarelas chiquitas o apuntes, mexicanos eminentes como Hortensia Torreblanca, Alfonso Taracena, José Luis Martínez, Juan Soriano, y varios otros contemporáneos míos. Y en *La presencia del pasado* me di el lujo de escribir sobre los de mi gremio, hacer la historia de los historiadores del siglo XIX y sus antepasados: su genealogía, la manera en que reconstruyeron el pasado, el modo en que sus sucesivos presentes influían en su concepción del pasado. Reivindiqué la obra de tres que considero los grandes historiadores de nuestro siglo XIX: José Fernando Ramírez, Manuel Orozco y Berra y Joaquín García Icazbalceta.

En efecto, de tus libros, quizá el que yo prefiera actualmente sea La presencia del pasado *(2005), una historia del indigenismo y a*

la vez una historia de nuestra historiografía del siglo XIX, la vida de esa otra clase de héroes que son los historiadores.

En la tradición conservadora descuella, claro, la figura de Alamán. Y en la liberal la de Sierra. Fue un gran historiador, pero creo que, con todo lo generoso y ecuménico que fue, la gran historia la escribieron, la prepararon, la editaron tres personajes anteriores, dos liberales moderados y uno conservador. El primero fue José Fernando Ramírez. Está también toda la obra de recuperación editorial de Joaquín García Icazbalceta, un verdadero gigante. Y el hombre que a pesar de haber tenido una vida corta, azarosa y llena de limitaciones, Manuel Orozco y Berra, escribió una gran historia del México antiguo y de la dominación española, además de ser el autor de buena parte de las entradas del famoso diccionario ilustrado, geográfico, histórico que se hizo a mediados del siglo XIX.

Quise reivindicar a esos hombres. Son los que más me conmueven, porque pensemos que trabajaban cuando no había caminos ni ferrocarriles ni carreteras ni luz. José Fernando Ramírez reuniendo todo el acervo de historia antigua de México y de muchos códices, costeando todo eso con los dineros que sacaba de su negocio en Durango, entre las vicisitudes de la vida política mexicana que lo terminaron llevando al exilio y a la muerte, reuniendo una biblioteca extraordinaria que por desgracia se dispersó, y dejando obras que son el rescate de la memoria histórica de nuestros siglos prehispánicos: una simiente que fructificó en todos los historiadores posteriores hasta López Austin, León- Portilla y los más recientes. La reivindicación que García Icazbalceta hizo del

siglo XVI llevó a cambiar de opinión hasta al mismísimo Altamirano. Nos hace falta una gran biografía suya y una recuperación de ese otro gran autor que fue Orozco y Berra.

Y después están los héroes revolucionarios que pueblan las calles, plazas y puentes de México. He querido acercarme a ellos buscando una sola cosa, que Luis González y González tuvo la generosidad de advertir y reconocer. Yo no iba a aportar muchas cosas nuevas documentalmente (aunque creo que hice aportes en todos, por ejemplo, en Madero en los aspectos espiritistas, en Carranza con la conjetura sobre su muerte, en Calles toda su genealogía familiar, etcétera). Lo que yo quería era *comprenderlos*. Comprenderlos, no explicarlos. Explicarlos quiere decir insertarlos dentro de un cierto orden histórico, como si la conducta humana fuera explicable científicamente. No lo es: el azar y la irracionalidad cuentan muchísimo. Pero uno puede, en cambio, *acercarse a repensar sus pensamientos*, permítaseme la repetición, a penetrar un poco en sus mentes a través de sus cartas, de sus escritos, de sus actos, de *comprenderlos* con la empatía.

Luis González, basándose en un texto de José Gaos, nos enseñaba que el oficio de la historia es un círculo. El trabajo del historiador va desde la idea general de una obra al acopio y la crítica de las fuentes, y de allí a la comprensión, momento culminante en que uno trata de revelar el *sentido* vital de los personajes. Y luego se trata de exponer todo ello mediante una arquitectura adecuada y con un estilo decoroso para llegar al público.

Caudillos políticos, caudillos culturales, artistas, escritores, historiadores... lo que yo he querido es, sencillamente, comprenderlos.

Bibliografía selecta

Brading, David. A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, traducción de Roberto Gómez Ciriza, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

——, *Caudillos y campesinos en la Revolución mexicana*, traducción de Carlos Valdés, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

——, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, traducción de Soledad Loaeza, Era, México, 1983.

——, *Mito y profecía en la historia de México*, traducción de Tomás Segovia, Vuelta, México, 1984.

——, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, traducción de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

——, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán (1749-1810)*, traducción de Mónica Utrilla de Neira, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

——, *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana*, traducción de Antonio Saborit, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

——, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, traducción de Aura Levy y Aurelio Major, Taurus, México, 2002.

——, *La canonización de Juan Diego*, traducción y presentación de Clara García Ayluardo, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

Duverger, Christian, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, traducción de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

——, *El origen de los aztecas*, traducción de Carmen Arizmendi, Grijalbo, México, 1986.

——, *La conversión de los indios de la Nueva España*, con el texto de los *Coloquios de los Doce* de Bernardino Sahagún [1564], traducción de María Dolores de la Peña, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

——, *Mesoamérica. Arte y antropología*, traducción de Aurelia Álvarez Urbajtel, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2000.
——, *Agua y fuego. Arte sacro indígena del siglo XVI*, Santander Serfin, México, 2002.
——, *Cortés*, prólogo de José Luis Martínez, Aguilar, México, 2005.
——, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, Taurus-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
Elliott, John H., *La rebelión de los catalanes, 1598-1640*, traducción de Rafael Sánchez Mantero, Siglo XXI, Madrid, 1966.
——, *El viejo mundo y el nuevo, 1492-1650*, traducción de Rafael Sánchez Mantero, Alianza, Madrid, 1972.
——, *La España imperial, 1469-1716*, traducción de J. Marfany, Vicens-Vives, Barcelona, 1998.
——, *España en Europa: estudios de historia comparada*, Universidad de Valencia, Valencia, 2002.
——, *Europa dividida, 1559-1598*, traducción de Rafael Sánchez Mantero, Crítica, Barcelona, 2002.
——, *El conde-duque de Olivares: un político en una época de decadencia*, traducción de Teófilo de Lozoya, Crítica, Barcelona, 2004.
——, *España y su mundo, 1500-1770*, Taurus, Madrid, 2006.
——, *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*, Taurus, Madrid, 2006.
——, *España, Europa y el mundo de ultramar, 1500-1800*, traducción de Juan Carlos Bayo y otros, Taurus, Madrid, 2010.
——, Richard L. Kagan y Geoffrey Parker (comps.), *España, Europa y el mundo atlántico. Homenaje a John H. Elliott*, traducción de Lucía Blasco Mayor y María Condor, Marcial Pons, Ediciones de Historia-Junta de Castilla y León, Madrid, 2001.
——, y Jonathan Brown, *Un palacio para el rey. El Buen Retiro y la corte de Felipe IV*, Taurus, Madrid, 2003.
Hamnett, Brian R., *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. Liberalismo, realeza y separatismo en 1800-1824*, traducción de Roberto Gómez Ciriza, Fondo de Cultura Económica, México, 1978; edición corregida y aumentada, 2010.
——, *La política española en una época revolucionaria, 1720-1820*, traduc-

ción de Mercedes Pizarro e Ismael Pizarro Juárez, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
——, *Raíces de la insurgencia en México. Historia regional, 1750-1824*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
——, *Benito Juárez. Benemérito de las Américas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
Katz, Friedrich, *La guerra secreta en México: Europa, Estados Unidos y la Revolución mexicana*, traducción de Isabel Frayre, José Luis González y José Luis Hoyo, Era, México, 1982.
—— (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2 vols., traducción de Paloma Villegas, Era, México, 1990.
——, *Pancho Villa*, 2 vols., traducción de Paloma Villegas, Era, México, 1998.
——, *De Díaz a Madero*, traducción de Isabel Frayre, José Luis González, José Luis Hoyo y Paloma Villegas, Era, México, 2004.
——, *Nuevos ensayos mexicanos*, traducción de Amalia Torreblanca y Paloma Villegas, Era, México, 2006.
Knight, Alan, *Mexico from the Begining to the Spanish Conquest*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
——, *Mexico. The Colonial Era*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
——, *La Revolución mexicana. Del Porfiriato al nuevo régimen constitucional*, traducción de Luis Cortés Bargalló, Grijalbo, México, 1996; Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
Krauze, Enrique, *Caras de la historia*, Joaquín Mortiz, México, 1983.
——, *Siglo de caudillos*, Tusquets, México, 1994.
——, *Biografía del poder. Caudillos de la Revolución mexicana*, Tusquets, México, 1997.
——, *La presidencia imperial. Ascenso y caída del sistema político mexicano*, Tusquets, México, 1997.
——, *La historia cuenta. Antología*, Tusquets, México, 1998.
——, *Daniel Cosío Villegas. Una biografía intelectual*, Tusquets, México, 2001.
——, *La presencia del pasado*, Tusquets, México, 2005.
——, *De héroes y mitos*, Tusquets, México, 2010.
León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1956.

——, *La visión de los vencidos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1959.
——, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1961.
——, *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
——, *Quince poetas del mundo náhuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991.
——, *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura mesoamericana desde los tiempos precolombinos hasta el presente*, en colaboración con Earl Shorris, Sylvia S. Shorris y Ascensión H. de León-Portilla, Aguilar, México, 2004.
——, *Para entender a Bernardino de Sahagún*, Nostra, México, 2009.
——, *La tinta negra y roja*, Era-El Colegio Nacional, México, 2009.
Martínez Baracs, Rodrigo, *Cartas y memorias de Alonso de Zuazo (1511-1539)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2000.
——, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacán", 1521-1580*, Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005.
——, *La perdida* Relación de la Nueva España y su conquista *de Juan Cano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.
——, *La biblioteca de mi padre*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2010.
Matos Moctezuma, Eduardo, *Las piedras negadas. De la Coatlicue al Templo Mayor*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1997.
——, *Estudios aztecas*, vols. I-V, El Colegio Nacional, México, 2002-2007.
——, *Tenochtitlan*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México, 2006.
——, *La muerte entre los mexicas*, Tusquets, México, 2010.
Meyer, Jean, *La Cristiada*, Siglo XXI, México, 1973-1975.
——, *El sinarquismo, ¿un fascismo mexicano?*, Joaquín Mortiz, México, 1979.
——, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, traducción de Tomás Segovia, Vuelta, México, 1989.
——, *A la voz del rey*, Cal y Arena, México, 1989.
——, *Los tambores de Calderón*, Diana, México, 1993.
——, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, Tusquets, México, 2000.
——, *Yo, el francés. La intervención en primera persona*, Tusquets, México, 2002.

——, *La Revolución mexicana*, prólogo de Luis González y González, Tusquets, México, 2004.

——, *La gran controversia. Las Iglesias católica y ortodoxa desde los orígenes a nuestros días*, Tusquets, México, 2005.

——, *La Cristiada*, Fondo de Cultura Económica-Clío, México, 2007.

——, *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*, Tusquets, México, 2008.

——, *Camino a Baján*, Tusquets, Barcelona, 2010.

Oliver, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Thomas, Hugh, *Cuba: la lucha por la libertad*, traducción de Neri Daurella, Grijalbo, Barcelona, 1973.

——, *La Guerra Civil Española*, traducción de Neri Daurella, Grijalbo, Barcelona, 1976.

——, *La Conquista de México*, traducción de Víctor Alba, Patria, México, 1993.

——, *An Unfinished History of the World*, Papermac, Londres, 1995.

——, *The Slave Trade (1440-1870)*, Simon and Schuster, Nueva York, 1997.

——, *El imperio español. De Colón a Magallanes*, traducción de Víctor Pozanco, Planeta, Barcelona, 2003.

Tovar de Teresa, Guillermo, *Pintura y escultura del Renacimiento en México*, prólogo de Diego Angulo Íñiguez, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.

——, *México barroco*, Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas, México, 1981.

——, *El Renacimiento en México. Artistas y retablos*, Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas, México, 1982.

——, *Palacio Nacional*, Presidencia de la República, México, 1986.

——, *Bibliografía novohispana del arte. Impresos mexicanos relativos al arte de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

——, *Un rescate de fantasía. El arte de los Lagarto, iluminadores novohispanos del siglo XVI y XVII*, El Equilibrista, México, 1988.

——, *La ciudad de los palacios. Crónica de un patrimonio perdido*, textos introductorios de Enrique Krauze y José E. Iturriaga, Vuelta, México, 1991.

——, *Escultores mestizos del Barroco novohispano*, Serfin, México, 1991.

——, *Pintura y escultura en Nueva España*, presentación de Jorge Alberto Manrique, Azabache, México, 1992.
——, *Pegaso. El mundo barroco novohispano del siglo XVI*, Vuelta, México, 1993.
——, *Residencia oficial de Los Pinos: colección pictórica*, Presidencia de la República, México, 1994.
——, *Colonia Roma*, Clío, México, 1995.
——, *Miguel Cabrera. Pintor de cámara de la Reina Celestial*, prólogo de Manuel Olimón Velasco, Invermexico, México, 1995.
——, *Crónica de una familia entre dos mundos. Los Ribadeneira en México y España*, Espuela de Plata, Salamanca, 2009.
——, *La primera gran revolución del siglo XX. México, 1910-1920*, Proceso, México, 2010.
——, y Cristina Gómez Álvarez, *Censura y revolución. Libros prohibidos por la Inquisición de México (1790-1819)*, Trama Editorial-Consejo de la Crónica de la Ciudad de México, Madrid, 2010.
Young, Eric van, *La otra rebelión. La lucha por la Independencia de México, 1810-1821*, traducción de Rossana Reyes Vega, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Índice onomástico

PROFETAS
del
PASADO

se terminó de imprimir
el 28 de octubre de 2011 en
Litográfica Ingramex S.A. de C.V.
Centeno 162-1, Col. Granjas Esmeralda
09810 México, D.F.
Fotocomposición: Alfavit

Ensayo y testimonio en Biblioteca Era

Jorge Aguilar Mora
Una muerte sencilla, justa, eterna
El silencio de la Revolución y otros ensayos
Carlos Antonio Aguirre Rojas
Crítica del sistema-mundo capitalista. Entrevista a Immanuel Wallerstein
Arturo Anguiano
El ocaso interminable. Política y sociedad en el México de los cambios rotos
Robert Antelme
La especie humana
Fernando Benítez
En la tierra mágica del peyote
Los hongos alucinantes
Los indios de México [5 tomos]
Los indios de México. Antología
Los primeros mexicanos
Los demonios en el convento (Sexo y religión en la Nueva España)
El peso de la noche (Nueva España de la edad de plata a la edad de fuego)
John Berger
La forma de un bolsillo
Cumplir con una cita
José Joaquín Blanco
Función de medianoche
Un chavo bien helado
Álbum de pesadillas mexicanas
Robert Brenner
La economía de la turbulencia global
Federico Campbell (comp.)
La ficción de la memoria. Juan Rulfo ante la crítica
Claudia Canales
El poeta, el marqués y el asesino
Luis Cardoza y Aragón
Ojo / voz
Pintura contemporánea de México
Laura Castellanos
México armado. 1943-1981
Pedro Castro
Álvaro Obregón. Fuego y cenizas de la Revolución Mexicana
Will H. Corral (comp.)
Refracción. Augusto Monterroso ante la crítica
Giles Deleuze y Félix Guattari
Kafka. Por una literatura menor
Christopher Domínguez Michael
Tiros en el concierto
Vida de Fray Servando
Profetas del pasado. Quince voces sobre la historiografía sobre México
Bolívar Echeverría
La modernidad de lo barroco
Vuelta de siglo
La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia *de Walter Benjamin* (comp.)

Con motivo de la doble conmemoración de 1810 y 1910, Christopher Domínguez Michael entrevistó –para la revista *Letras Libres* y la serie de televisión *La Conquista*– a algunos de los más importantes entre los historiadores que, mexicanos y extranjeros, han escrito obras decisivas sobre nuestra historia: David A. Brading, Christian Duverger, John H. Elliott, Brian R. Hamnett, Friedrich Katz, Alan Knight, Enrique Krauze, Miguel León-Portilla, Rodrigo Martínez Baracs, Eduardo Matos Moctezuma, Jean Meyer, Guilhem Olivier, Hugh Thomas, Guillermo Tovar de Teresa y Eric Van Young.

A lo largo de estas conversaciones, los historiadores partieron del mundo mesoamericano reflexionando sobre los sacrificios humanos entre los aztecas, el esplendor barroco de la Nueva España, las condiciones modernas o antimodernas de nuestra Independencia, la intemperancia de las guerras de Reforma, la violencia durante la Revolución y el terror durante la Cristiada; el régimen cardenista y la falsa o relativa fortaleza del Estado surgido de la Constitución de 1917. El reparto es, predeciblemente, magnífico: Moctezuma, la Malinche y Cortés, el arzobispo Palafox y Mendoza, los virreyes borbónicos, los curas Hidalgo y Morelos, el emperador Iturbide, los revolucionarios de 1910 encabezados por Madero y Villa. Junto a los héroes y los antihéroes, los historiadores no olvidaron a los mexicanos comunes y corrientes que han hecho y sufrido la historia.

El resultado de estas conversaciones, en las que quien pregunta lo hace desde un conocimiento extraordinariamente amplio de la historia de México y de la obra de cada uno de los entrevistados, es un panorama a la vez abarcador y vivísimo, en el que los puntos de vista y los enfoques historiográficos contrastan; los lugares comunes, los hábitos y las manías de la historia oficial se impugnan o desechan; las seguridades ideológicas se disipan o flexibilizan, y se anuncian planteamientos y vías novedosos, métodos de investigación distintos, *corpus* históricos no explorados, sujetos y documentos hasta ahora ignorados, de forma tal que el conjunto nos pronostica cuáles serán los rasgos nuevos que tendrá en adelante nuestro pasado.







